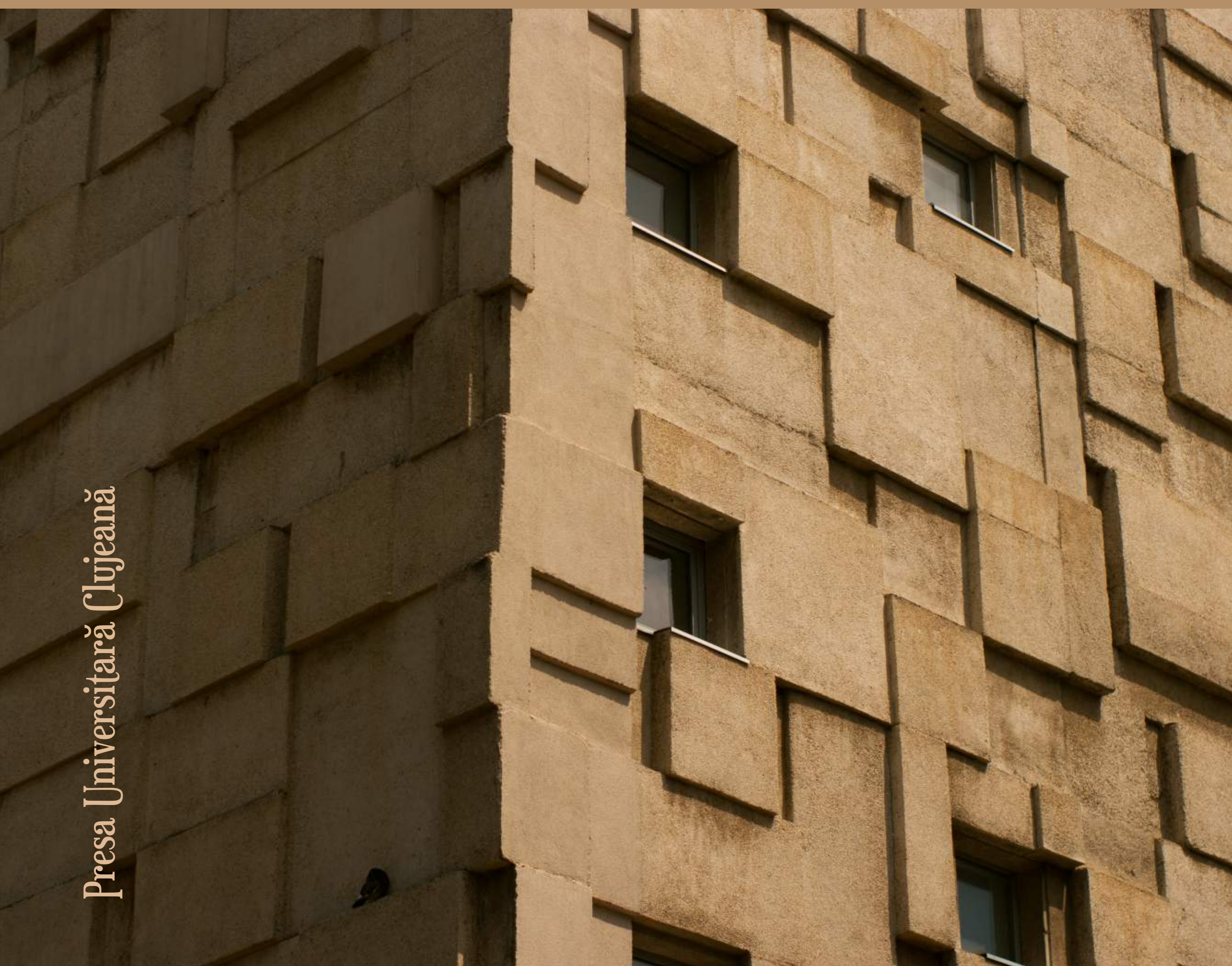
Ana Pantea

Imagini ale intersubiectivității



Ana Pantea

Imagini ale intersubiectivității

Presa Universitară Clujeană

2020

Referenţi ştiinţifici:

Prof. univ. dr. Sergiu Mişcoiu
Conf. univ. dr. Laura-Maria Herța

Autorul fotografiei de pe copertă: **Filip Bartoszek**

ISBN 978-606-37-0866-4

Universitatea Babeş-Bolyai Presa Universitară Clujeană Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România Tel./ fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Pentru Leia
În amintirea părinților mei

CUPRINS

1. Introducere 7

2. Intersubiectivitatea comunicațională 11

2.1. Constituirea „sinelui social” 11

2.2. Wittegenstein despre „lumea mea” și „lumea noastră” 21

2.3. Habermas despre comunicare și instituții 37

2.3.1. Premise 37
2.3.2. Lumea-vieții 41
2.3.3. Intersubiectivitatea din perspectiva discursului 48
2.3.4. Intersubiectivitatea și instituțiile 50
2.3.5. Exigențele comunicative ale democrației 53
2.3.6. Habermas și Luhmann 57

2.4. Luhmann despre comunicare și societate 59

2.4.1. Premise metodologice 59
2.4.2. *Autopoiesis* și societate 61
2.4.3. Comunicarea și *Umwelt* 66
2.4.4. Dubla contingență și intimitatea 69

3. Intersubiectivitatea cognitivă 75

3.1. Premise metodologice. Despre *enaction* 75

3.2. Interacțiunea umane 78

3.3. Corporalitatea și interacțiunea socială 81

3.4. Cine este inter-actantul? 83

4. Intersubiectivitatea comunicării 87

4.1.1. Comunicarea umană cooperantă. Analiza lui Tomasello 88
4.1.2. Analiza directă a înțelegerii. Teoria semnelor 92
4.1.3. Actul de vorbire 98

4.2. Martin Buber despre dialog 103

4.2.1. Premise 103
4.2.2. Moștenirea iudaică 105

4.2.3. Filosofia dialogului 108
4.2.4. Comunitate și comunicare... 111
4.2.5. Criza lui *între* 116
4.2.6. Eu–Tu ca maestru–discipol.. 119
4.2.7. Franz Rosenzweig și Martin Buber... 121
4.2.8. Violență lingvistică și politețe.. 129
4.2.9. Internet și filosofie. Site-uri de rețele sociale............................... 132
4.2.10. Internet și filosofie II. New media socială 137

5. Intersubiectivitate și politică 139

5.1.1. Carl Schmitt și starea de excepție 139
5.1.2. Prieten *versus* inamic 146

5.2. Liderul și comunitatea ____159

Concluzii 165

Bibliografie 167

1. Introducere

Dacă ne referim la intersubiectivitate ca la un fundament pentru constituirea de către eu şi celălalt a relaţiilor sociale, atunci prin teoriile intersubiectivităţii se explicitează modalităţile prin care un eu şi tu împărtăşesc experienţe din lumea vieţii şi comunică.

Relaţionarea intersubiectivă este simplu spus ce se întâmplă aici şi acum. O comunitate educaţională este intersubiectivă atunci cânt toţi participanţii sunt convinşi de unicitatea perspectivei lor şi ei interacţionează pe baza unui conţinut dat. Prin interacţiunea asupra conţinutului dat, prin comunicare, se naşte de fapt o nouă lume comună. Un astfel de context a fost numit de unii filosofi comunitate dialogică sau comunitate hermeneutică. Ceea ce este interesant în acest context este interacţiunea dintre subiecţi şi finalitatea acestei interacţiuni la nivelul vieţii cotidiene. Astfel partenerii cooperează pentru a stabili o lume împărtăşită în comun în care consensul este posibil şi sensul poate fi stabilit între participanţi.

Prin această relaţie dintre subiecţi distincţi, la nivel social, conştiinţa de sine este rezultatul relaţiei sale cu un celălalt. (i) Conştiinţa de sine, constituită social, este un construct ce se sedimentează prin interacţiuni multiple (interpretările pot fi diverse: fie cu un altul semnificativ, fie cu toţi ceilalţi pe care o persoană o întâlneşte în decursul socializării sale, incluzând aici şi trecutul). (ii) Orientarea unei persoane către un altul (exemplu: al copilului către mamă şi al mamei către copil, al iubiţilor între ei) presupune: întâlnire, comunicare şi împărtăşirea unor intenţii comune (nu este întâmplător faptul că Husserl ajunge la intersubiectivitatea după ce a teoretizat intenţionalitatea). (iii) Stabilirea sensului unei experienţe comune (la nivel de părinţi-copil, iubiţi, familie, comunitate) are loc prin intenţionalitatea actorilor, prin participarea lor la o activitate comună şi, în cele din urmă, prin comunicarea acestei experienţe comune. (iv) Stabilirea unui sens al acestei experienţe (iar în această tradiţie orice experienţă este una comună) are ca fundament ultim reciprocitatea. (v) Din acest trunchi comun al experienţei (intenţionate şi comunicate) se instituie diferenţa între eu-tu.

La nivelul epistemologic, intersubiectivitatea este procesul de transmiterea a cunoaşterii de la o generaţie la alta (socializarea), modificările produse în stocul de cunoştinţe a unei generaţii, apariţia unor noi sisteme de valori, noi subgrupuri, autorităţi şi noi forme de putere.

La nivelul psihologic, ea este recunoaşterea imaginii sinelui (care apare la copilul de 18 luni), înţelegerea sinelui şi a celuilalt, experienţa corporală a sinelui (relaţia propriului corp cu alte corpuri din jur) şi percepţia altor corpuri şi altor persoane (conştiinţa unui obiect).

Din aceste trei niveluri (social, epistemologic, psihologic) se poate concluziona că nu există o identitate (personală, de tip „eu sunt astfel”, „noi

suntem astfel”), identitatea sinelui (aşa cum este descrisă de Mead) fiind rezultatul procesului de interacţiune cu lumea, istoria, alte comunităţi. Cu toate acestea, relaţia unui persoane cu sinele este mereu unică, lăsând loc originalităţii. Însă trebuie adăugat imediat că identitatea şi alteritatea sunt concepte necesare pentru a putea vorbi despre un „mine”, chiar dacă ambii termeni sunt contextuali. De asemenea, alteritatea se bazează pe convenţii impuse social şi politic (cum este în cazul grupurilor marginalizate sau excluse). Aceste convenţii de definire au caracter normativ, ele având rolul de a opune un grup pentru a putea identifica mai uşor propriul grup („ei” sunt astfel pentru a putea spune cum suntem „noi”). Aceste dihotomii convenţionale nu rezistă la o analiză mai atentă, cu toate că astfel de opoziţii sau alterităţi vor exista atâta vreme cât vor exista comunităţi. Aceasta face parte din însăşi relaţia eu-tu, din structura inerentă a intersubiectivităţii.

Răspunsul pe această linie de analiză nu este unul optimist. Dacă căutăm un răspuns mai entuziast, mai încurajator, el se găseşte în filosofia dialogului şi tratarea etică a intersubiectivităţii. Este, iarăşi, mai optimist proceduralismul lui Habermas, cel care tratează intersubiecitivitatea la nivelul discursului prin reguli precise prin care ne înţelegem. O soluţie realistă o văd, însă, la interferenţa celor două abordări, mutarea obiectului problemei la nivelul interacţiunilor concrete, imediate. Soluţia se găseşte în viaţa cotidiană (depolitizată şi seculară) în care principiile comunitariste („construirea unor punţi”) pot reprezenta o soluţie. Din acest motiv am propus o intersubiectivitate ca împreună-subiectivitate: a stabili un sistem valoric, a-l impune prin forţa argumentului (asemenea lui Habermas), a convinge comunitatea de nevoia conlucrării în cadrul unui proiect social dat. Întrebarea firească este următoare: dacă acest ideal comunitarist poate fi realizat astăzi?

Din punct de vedere metodologic, m-am referit la problema intersubiectivităţii ca la problema celuilalt. Există, de fapt, doi poli între care se situează întregul demers. Iubirea este un pol – în sensul de intimitatea absolută (Luhmann sau Buber); moartea ca alteritate absolută – fiind polul opus al problemei (Heidegger, Levinas). Între cele două extreme, există întâlniri concrete de faţă în faţă, relaţii dominate de putere, relaţii cotidiene (mult mai complexe decât par), cele de căutare a transcendenţei (ideea unui Tu absolut) - toate aceste ipostazieri având loc comunicativ.

Ipoteza de la care pornesc este următoarea: trinomul subiectivitate–intersubiectivitate–comunitate coincide cu schimbările paradigmatice din istoria filosofiei. Termenul mediu al relației, intersubiectivitatea, a depășit momentul clasic al constituirii subiectului autonom, fiind în același timp o etapă ce riscă să devină istorie. Pentru a nu urma destinul tragic al subiectivității, ea trebuie să se reinventeze. Este foarte posibil ca noua cale pentru prezervarea ei să fie reorientarea spre cotidian și spre comunitate; o cotidianitate înțeleasă în sens „mai tare” și o „comunitate” definită mai precis. Se pare că a venit momentul în care se

va căuta construirea unor modele teoretice pentru a determina acțiuni comune cotidiene ce nu se rezumă doar la ceea ce este superfluu. Este vorba aici de acțiuni concrete, imediate care îi va motiva și îi va implica pe toți cei care au decis să aparțină unui „noi”, trecând peste barierele ideologice sau peste cele impuse de politicile diferenței. Etapa discursului asupra subiectivității a fost înlocuit de momentul intra-subiectiv, mai apoi de cel inter-subiectiv. Drumul îi este deschis acestuia din urmă, cu condiția să fie împreună-subiectivă, într-un orizont al cotidianului.

2. Intersubiectivitatea comunicațională

2.1. Constituirea „sinelui social"

Trebuie precizat de la început faptul că sintagma „sine social" este una redundantă. În limbajul colocvial, se utilizează „eu" sau „mine" pentru a ne referi la noi înșine. În filosofie, acești termeni devin „*ego*" și „sine" iar referirea la sine devine una dintre cele mai dificile probleme teoretice. *Ego*-ul solitar este, din punctul de vedere al analizelor întreprinse până acum, un concept problematic, de vreme ce el are o natură eminamente socială. Din acest motiv se poate afirma că „sinele social" este o expresie tautologică. Astfel, *ego*-ul va fi conceput în relațiile sale cotidiene cu semenii săi. Autorii care au gândit constituirea ego-ului la nivel social, fără a rămâne la o analiză de natură trascendentală, sunt James Cooley, William James și Mead.

W. James, în lucrarea sa *Principii ale Psihologiei*[1], scrie un capitol intitulat „Conștiința sinelui". Potrivit lui W. James, fiecare individ se divide în două părți distincte. O parte este un „mine" (*me*) iar cealaltă parte este un „non-mine" (*non-me*). Orice sine „este suma totală a tot ce poate spune că îi aparține, nu doar corpul său și capacitățile sale psihice, dar și soția lui, antecesorii săi și prietenii săi, [...] reputația sa sau diversele lucruri pe care le posedă."[2] Acest sine este divizat în patru părți distincte: (i) unul este „sinele material" ce corespunde corpului, ornamentelor, hainelor pe care le poartă; (ii) al doilea este „sinele social" ce corespunde recunoașterii pe care persoana o obține de la semenii săi. „Noi nu suntem doar animale gregare cărora le place să fim alături de semenii noștri, noi avem și înclinația internă de a ne face observați de ceilalți."[3] (iii) Al treilea este „sinele spiritual", altfel spus „ființa noastră internă" ce ne conduce la acte reflexive. Acest sine rezultă din „abandonarea privirii înspre afară și intenția de a ne gândi la noi înșine ca la niște ființe gânditoare."[4](iv) Al patrulea este „*ego*-ul pur", *ego*-ul ce conferă unitate sinelui. Acest *Ego* oferă conștiință și identitate de sine, „un principiu distinct pentru sineitate (*selfhood*)."[5]

Pentru a vorbi de identitatea sinelui, James distinge între sinele din prezent și sinele din trecut. Momentul prezent al conștiinței este cel mai dificil de descifrat, doar când devine trecut, putem face predicații asupra sa. Momentul

---

[1] În cele ce urmează, secțiunile ce vor fi tratate din volumul lui James, *The Principle of Psychology*, sunt: „The Stream of Thought" (Vol. I), „The Consciousness of Self" (Vol. I); respectiv „The Perception of Reality" (Vol. II).

[2] William James, *The Principle of Psychology*, Vol. I, Holt, New York, 1890, p. 291.

[3] W. James, *op. cit.*, p. 292.

[4] *Ibidem*, Vol. I, p. 311.

[5] *Ibidem*, Vol. I, p. 332.

prezent este „nucleul real al identității personale”[6] ce se fundează în „mine”, în sinele meu din trecut. Minele (*me*) distant, din trecut, oferă posibilitatea reamintirii unor evenimente din copilărie, nu ca atare, ci ca evenimente petrecute anterior. Acestea vor deveni parte din biografia unei persoane, ca părți deja sedimentate, alături de imaginea de sine pe care o constituie în prezent. Experiențele sedimentate vor avea impact și asupra proiecțiilor din viitor ale sinelui.

Un alt subiect important tratat de W. James, din punctul de vedere al intersubiectivității, este cel de „realități multiple”. Tema apare dezvoltată în volumul al II-lea al lucrării sale, *Psihologii*, în capitolul al XXI-lea, „Percepția realității”. El folosește termenul de credință (*belief*) pentru a caracteriza „realitatea cognoscibilă” (*cognizing reality*). Realitatea nu are o esență ontologică, ci o natură ce ține de convingeri subiective. Este real ceea ce „stă într-o anumită relație cu noi înșine”, credința este „sensul realității ce simte ca fiindu-i propriu”[7]. Pentru psihologul W. James, obiectele sunt obiecte mentale, iar ele ca atare sunt „situate în propriul lor spațiu”[8]. Această viziune se apropie, chiar dacă într-o formă mult simplificată, de psihologia fenomenologică elaborată în spațiul european. Pentru teoreticianul american există mai multe lumi sau „sub-universuri” ale credințelor și experiențelor umane. Dintre acestea, el enumeră șase: (i) „lumea sensului, sau lumea «lucrurilor» fizice așa cum noi le aprehendăm instinctiv”[9]; (ii) „lumea științei”, care este o lume ideatică construită sub formă logică, matematică sau filosofică; (iii) „idolii tribului” sau, altfel spus, „iluziile și prejudecățile ce aparțin unei rase”[10]; (iv) „diverse lumi supranaturale”, cum ar fi lumile religiei sau mitologiei; (v) „lumea opiniilor individuale, la fel de diverse precum sunt oamenii înșiși” și (vi) „lumea absolută a nebuniei și a capriciilor, de asemenea indefinit de numeroase”[11]. De regulă, o persoană se regăsește la un moment dat într-unul dintre aceste universuri și nu corelează mai multe sub-universuri în același timp. Ele există în paralel pentru un individ, fără ca ele să interacționeze în mod necesar.

James adaugă că „fiecare persoană rațională are anumite obișnuințe ce domină atenția, iar acestea *practic aleg dintre lumile variate acelea care vor fi pentru el lumea realităților ultime.* El nu se retrage din lumea obiectelor, dar orice le contrazice este sortit pieririi.”[12] Astfel, pentru James, originea tuturor acestor realități este subiectivă iar „ca ființe raționale ce avem reacții emoționale, noi conferim un nivel de realitate destul de mare pentru lucrurile pe care le îmbrățișăm

---

[6] *Ibidem*, Vol. I, p. 341.
[7] *Ibidem*, Vol. II, p. 286.
[8] *Ibidem*, Vol. II, p. 289.
[9] *Ibidem*, Vol. II, p. 291.
[10] *Ibidem*, Vol. II, p. 292.
[11] *Ibidem*, Vol. II, p. 293.
[12] *Ibidem*, Vol. II, p. 294.

[...] acestea sunt *realități trăite*."[13] Trebuie să existe totuși un criteriu pentru care optăm între sub-universuri, acesta fiind corespondența cu obiectele date prin sensibilitate. Astfel, James stabilește domeniul privilegiat al sub-universurilor în „lumea dată prin simțuri" sau „lumea fizică".

Ch. H. Cooley[14] a elaborat o teorie extrem de complexă cu privire la sine și la grupurile sociale restrânse, cu toate că unele pasaje suferă de un exces al darwinismului social. În volumul *Organizări sociale,* Cooley a descris natura umană ca fiind dată de „acele sentimente și impulsuri care sunt umane în raport cu animalele inferioare, dar sunt și general valabile pentru genul uman și nu aparțin doar unei rase sau unei perioade de timp. Aceasta se referă, în particular, la simpatie și la sentimentele nenumărate care implică simpatia."[15] Referirea la „animale inferioare" este o critică adusă darwinismului social, pentru care natura umană este eminamente una de predător și e dată de lupta pentru supraviețuire. Sensul dat de Cooley naturii umane este, în schimb, mai degrabă unul filosofic: umanitatea ființelor umane rezidă în modul lor de raportare la semenii lor. Pentru Cooley, emoțiile, cum este și simpatia, au un caracter universal și transcend diversitatea culturală. „Cu cât privim mai adânc în viața [oamenilor] brutali, chiar și cei mai puțin calculați vor părea mai umani, vor părea asemenea nouă."[16] Simpatia face posibilă conceperea oamenilor ca fiind asemănători, în ciuda diferențelor culturale existente.

Concepția lui Cooley diferă de cea a lui James prin aceea că, cel dintâi pornește în analiza sa de la emoție și de la viața socială. Pentru Cooley, sinele și sinele social sunt identice. În studiul său, intitulat *Natura umană și ordinea socială*[17]*,* autorul admite că relaționează aspectele pragmatice și emoționale ale motivației. Sinele social este o idee pe care indivizii o dobândesc „din viața comunicativă"[18]. Eul din limbajul cotidian are multe referințe la celelalte persoane, nu se poate admite un sens pentru „eu […] fără sensul corelativ al lui tu, sau el, sau ei."[19] Minele și al meu (*me* și *mine*) sunt în egală măsură individuale și generale, neputând fi separate de un sens general al vieții.

Sinele este, în cele din urmă, un sine social conceput ca o imagine de sine, „un sine reflectat" sau „*looking-glass*"[20]. Relația de față-în-față pe care individul o are cu ceilalți face posibilă perceperea lor „prin aparența noastră, maniera

---

[13] *Ibidem*, Vol. II, p. 297.

[14] Cf. C. H. Cooley, *Human Nature and Social Order*, New York, 1902, Capitolele 4 și 5, despre „social self" și despre „looking-glass self".

[15] C. H. Cooley, *Social Organization,* Scribner's, New York, 1909, p. 28.

[16] C. H. Cooley, *op. cit.*, p. 29.

[17] C. H. Cooley, *Human Nature and Social Order,* ed. cit., p. 146.

[18] Cf. *Ibidem,* pp. 146-151.

[19] *Ibidem, p.* 149.

[20] *Ibidem, p.* 151.

noastră, planurile noastre, acțiunile noastre, caracterul nostru, prietenii și așa mai departe – toate afectând imaginea pe care o avem despre ei.”[21] Pentru analiza relației de față-în-față trebuie luate în calcul trei principii: (i) imaginea pe care noi o avem pentru celălalt; (ii) ne imaginăm cum ne judecă celălalt imaginea pe care o avem; (iii) reacția noastră, „un fel de auto-afectare (*self-feeling*), cum ar fi mândria sau umilirea.”[22] Cooley elaborează conceptul de auto-afectare (*self-feeling*) pentru înțelegerea relației eu – mine și geneza „naturii umane” în timpul copilăriei. „Baza factuală” a teoriei sale a fost oferită de observarea propriilor copii.

Dacă este să considerăm un prim moment în analiza intersubiectivității, acesta se situează în controversa dintre Wilhelm Dilthey și Edmund Husserl, de la sfârșitul secolului al XIX-lea - începutul secolului al XX-lea. G. H. Mead a studiat sub îndrumarea lui Dilthey la Berlin – și asemenea celorlalți contemporani ai săi, Schütz sau Gurwitsch – a tratat problema intersubiectivității ca una a grupului social. Cu toate că termenul de intersubiectivitate nu apare concret, problema este prezentă în operele lui Mead, începând cu articolul din 1903 cu titlul *The Dynamics of the Physical*[23]. În această parte a lucrării vor fi luate în considerare două trăsături specifice ale teoriei lui Mead despre intersubiectivitate: prima fiind organizarea grupului social, cealaltă este expresia individualității, și, în concordanță**,** modul în care individualitatea este înțeleasă de alții. În *Mind, Self, and Society – From the Standpoint of Social Behaviorism* apar patru faze în evoluția grupului social: (i) prima fază este cea a nevertebratelor cum ar fi termitele. În aceste cazuri, membrii grupului sunt complet determinați de grup, asemănător dependenței stupului de regina albină; (ii) a doua fază este cea a vertebratelor, unde principiul organizării este unul de natură instinctiv. Vertebratele considerată indivizii ca nefiind determinați de grupul social; (iii) urmează faza ființelor umane (*human beings follow*), ființele umane nefiind determinate de grupul social. Principiul organizării grupului social este limba. Această fază corespunde constituirii sinelui ca un obiect social, derivând de la așa-numitul „mine” (*me*); (iv) ultima etapă este ceea pe care Mead o numește „celălalt generalizat” Indivizii creativi care iau forma de „eu”, din structura sinelui, fiind capabili să schimbe structura existentă a grupului deja constituit.

Din perspectiva lui Mead, sinele este format din două părți: „eul” și „minele”, primul fiind principiul spontaneității și creativității, alocând impulsuri ființelor umane. „Eul”, în calitatea sa de agent activ, este ancorat în și preocupat de tema prezentului. „Mine”-le reprezintă perspective sociale și interpersonale,

---

[21] *Ibidem, p.* 152.

[22] *Idem*.

[23] George Herbert Mead, *The Selected Writings of George Herbert Mead*, ed. de Andrew J. Reck, The University of Chicago Press, Chicago – London, 1964, pp. 25-51.

fiind de fapt instrumentul controlului social și al dezvoltării personale. Minele stă pentru reprezentarea mea proprie a imaginii pe care alții o au despre mine, interpretarea ce este legată de expectanțele altora pentru mine. Sinele este constituit social, prin preluarea atitudinii și perspectivei celorlalți, cu toate că este mai mult decât un simplu produs al construcțiilor sociale. Dezvoltarea sinelui este legată de *praxis*-ul social. Sinele este produs și reprodus de către mecanismele intersubiective, relația pe care o avem cu o comunitate este ceea ce creează de fapt posibilitatea relației practice în sine. Etapele formării sinelui sunt etape în dezvoltarea morală, precum și etape ale dezvoltării societății de la starea de dominație la cea de libertate.

Conform teoriei lui Mead, ne putem discerne propriile noastre sineități prin atitudinea celorlalți, în primul rând ca obiecte, un corp fizic al nostru, apoi prin procesul de comunicare. Filosoful american susține că există doi factori majori în geneza sinelui: „joaca” (*play*) și jocul (*game*)**.** **„**Gândirea întotdeauna implică un simbol, care cheamă un răspuns în celălalt identic cu răspunsurile gânditorului. Acest simbol este un universal al discursului**,** fiind universal prin caracterul său. Noi întotdeauna asumăm că simbolul folosit produce aceleași răspunsuri în cealaltă persoană, răspunsul oferit fiind parte a mecanismului de comportament? Persoana care spune ceva, o spune pentru el însuși, spune aceleași lucruri pe care le spune altora.”[24]

Celebra distincția dintre joacă *(game*) și joc (*play*) este cea mai originală trăsătură a operei lui Mead, distincția dintre cei doi termeni fiind: „în cazul celui din urmă copilul trebuie să aibă o atitudine asemănătoare celorlalți participanți implicați. Aceste atitudini ale celorlalți jucători formează o unitate, o organizație, care controlează răspunsul individului”.[25] Astfel, sinele ajunge la nivelul maxim al dezvoltării sale prin organizarea atitudinii celorlalți într-o atitudine socială, prin care devine o imagine individuală a *pattern*-ului social. Mead specifică foarte clar că: „ persoana este o personalitate deoarece el aparține comunității, deoarece el asumă instituția comunității în comportamentul lui propriu. El folosește limbajul ca un mediu prin care el își obține personalitatea, apoi, prin procesul de a prelua diferite roluri, prezentate de alții, el ajunge să aibă atitudinea unui membru al comunității. “[26]

Există două „momente” ale sinelui, cel de „eu” și „mine”, analizate din perspectiva memoriei, viziune ce prezintă unele similitudini cu metodologia fenomenologică transcendentală elaborată de E. Husserl. „Vorbesc cu mine însumi și îmi aduc aminte de cele spuse de mine, precum și de conținutul

---

[24] G. H. Mead, *Mind, Self, and Society – From the Standpoint of Social Behaviorist,* ed. de C. W. Morris, The University of Chicago Press, Chicago – London, 1972, p. 149.
[25] *Ibidem*, pp. 153-154.
[26] *Ibidem*, p. 162.

emoțional al celor spuse. «Eul» în această clipă este prezent în «minele» din momentul următor [...]. Devin un «mine» în măsura în care îmi aduc aminte, ce am spus eu."[27]

Acționând într-un anume fel, invocăm imagini ale memoriei, astfel se explică de ce „eul" apare ca o parte din „mine", deja conectat la „memoria colectivă". În același timp, acțiunea care rezultă este diferită de cea anticipată de către mine. „Acel moment din viitor este un pas, să spunem, al egoului, al «eului». Este ceva ce nu este dat în «mine»."[28] Cele două părți constitutive ale sinelui nu pot fi considerate ca fiind separate, eul este partea artistică invizibilă iar minele acționează ca un cenzor asupra sinelui, dar cele două acționează doar împreună. Este cert faptul că, pentru Mead, sinele apare în experiențele esențiale sub forma „mine"-lui, în cadrul situațiilor concrete și ale normelor sociale. Însă individul reacționează în continuu împotriva acestor norme, provocând schimburi sociale profunde, care au loc prin acțiunea spontană a „eu"-lui.[29] „Răspunsul «eului» implică adaptarea, dar o adaptare care afectează nu doar sinele, ci mai ales mediul social care ajută la construirea sinelui, astfel se implică o perspectivă a evoluției prin care individul afectează propriul său mediu social tot astfel cum acesta îl afectează pe a său."[30] Dar societatea, cea mai extinsă unitate a sineităților, nu poate exista fără limbaj, principiul de organizare social și instituțional, care este, de fapt, un răspuns comun al membrilor săi față de situațiile particulare. „Instituțiile societății sunt formele de organizare ale grupurilor sau ale formelor activității sociale, organizate în așa fel încât membrii individuali ai societății pot acționa în mod adecvat și social prin preluarea atitudinii celorlalți față de aceste activități. "[31]

Această ultimă problematică, cea a „perspectivei" este centrală pentru înțelegerea operei lui G. H. Mead. Preluarea perspectivei celorlalți (*perspective taking*) este semnificativă nu numai pentru a construi relații interpersonale proprii, dar și pentru dezvoltarea personală, având capacitatea de a intra în relații cu alții. Această „luare de perspectivă" este analizată cu multă acuratețe de către Mead, deoarece lumea în care trăim este una a perspectivelor. Perspectiva înseamnă de fapt orientarea către un anturaj. Pentru lumea socială toate perspectivele apar și sunt implicate în interactivități interpersonale. Se poate observa că eul este construit social de către luările de atitudini și perspectivele celorlalți și, la urmă, în forma unui celuilalt generalizat. Cu alte cuvinte, nu există dezvoltare personală

---

[27] *Ibidem*, p. 174.
[28] *Ibidem*, p. 177.
[29] Asemănător turnurii de la viziunea aristoteliană la acela a lui Galilei și Einstein sau, mai recent, a celei tehnologice și comunicative moderne.
[30] *Ibidem*, p. 214.
[31] *Ibidem*, pp. 261-262.

în afara structurii sociale iar dezvoltarea socială întotdeauna corespunde dezvoltării proprii a membrilor acestuia.

Există analize contemporane extrem de relevante pentru teoria intersubiectivității a lui Mead. Dintre acestea, lucrările lui Jürgen Habermas, Hans Joas și Steven Vaitkus sunt poate cele mai relevante. Habermas este preocupat de operele lui Mead încă de la începutul carierei sale. Într-adevăr, în *Teoria acțiunii comunicative* el a arătat anumite puncte slabe ale filosofiei limbajului al lui Mead. În lucrarea „Individuation through Socialization: On George Herbert Mead's Theory of Subjectivity", Habermas a oferit una dintre cele mai originale interpretări ale problemei intersubiectivității în filosofia lui Mead. Pentru acesta din urmă, precum și pentru Habermas, individualizarea este procesul de socializare mediat prin limbaj. „Identitatea indivizilor socializați se formează ea însăși în mediul formării înțelegerii cu alții, prin limbă, și prin mediul vieții – înțelegerea istorică și intersubiectivă a sinelui. Individualitatea se formează în relația intersubiectivă a acceptării și prin mediul intersubiectiv al înțelegerii de sine."[32]

Potrivit lui Habermas, primul care a observat și a examinat problema intersubiectivității a fost Fichte. Însă pentru acesta din urmă intersubiectivitatea necesita o limitare și o contractare a eului prin care un *ego* să se transformă într-un individ. „Ca individ trebuie să mă pun în opoziție cu celălalt individ, această opoziție față de individul mă întoarce spre mine"[33]. Sineitățile (*selves*) pot fi doar obiecte unele pentru altele, astfel problema intersubiectivității nu poate fi rezolvată în termenii filosofiei subiectului. Noutatea adusă de Mead în acest domeniu este una signifiantă, el fiind primul care propus un model intersubiectiv al *ego*-ului printr-un proces social. „[El] rămâne modelul de oglindire al conștiinței de sine familiar cu idealismul german, în care subiectul se poate constitui doar prin medierea obiectului său."[34].Astfel, subiectul nu mai este înțeles ca un observator, ci ca a doua persoană, care participă în comunicarea lingvistică. El este o parte activă într-un dialog, este un locutor sau interlocutor, care învață să vadă și să se înțeleagă pe el însuși ca un *alter-ego* al unui ego[35]. De fapt, această a doua persoană este celălalt înțeles ca *alter-ego*, el fiind cel ce se constituie prin structura intersubiectivității. Aceasta înseamnă că structura intersubicetivității este anterioară celei de a doua persoană. Pentru Mead, organismul formează mai întâi o relație cu el însuși. El este constituit ca un subiect doar când relațiile comunicative sunt stabilite cu celelalte organisme. „Subiectivitatea (într-o a doua

---

[32] Jürgen Habermas, „Individuation through Socialization: On George Herbert Mead's Theory of Subjectivity", în *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, trad. de W. M. Hohengarten, Policy Press, Oxford, 1992, p. 153.

[33] *Ibidem*, p. 160.

[34] *Ibidem*, p. XV.

[35] Cf. G. H. Mead, „On social self", în *Selected Writings*, ed. cit., p. 147.

persoană) și intersubiectivitatea (între două persoane) sunt pentru a coincide."[36] „Minele" are o dimensiune practică și teoretică. Dimensiunea teoretică evită**,** așa cum argumentează Habermas, paradoxurile teoriei kantiene și a lui Fichte despre conștiința de sine**.** Dimensiunea practică se naște doar atunci când subiectul stabilește o relație cu el însuși, adoptând o atitudine normativă a *alter-ego*-ului asupra propriului comportament. În mod evident, perspectiva persoanei a doua este extinsă în expectanța generalizată a societății – „un celălalt generalizat". Perspectiva celei dea doua persoane este un moment de prezervare al sinelui, reprezentând expectanțele normative date în prealabil de către societate. Așa cum remarcă William Mark Hohengarten în „Introducerea" sa la *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, „dacă individul realizează identitatea sa adevărată, aceasta nu poate avea loc prin retragerea din comunitate. Habermas îl urmează pe Mead în argumentarea sa, că această dilemă aparentă este rezolvată prin apelarea la o comunitatea universală, mai largă ca toate celelalte egou-rile posibile. Eul *proiectează* un nou context intersubiectiv: făcând deci posibil un nou „mine" ce să reflecte normele proiectate ale comunității. În această identitate *postconvențională,* relația dintre eu și mine persistă, dar ordinea priorităților este inversată."[37]

Habermas distinge între două sineități postconvenționale: cea morală și cea etică. În discursul moral, individul caută un consens cu comunitatea mai largă în ce privește corectitudinea normelor care conferă unitate. Consecința acestui discurs este un sine autonom. Discursul etic face posibilă individualizarea adevărată a individului. Individualizarea autentică depinde de dezvoltarea identității postconvenționale, care necesită ca persoana să se despartă de stagiile convenționale ale socializării pentru a crea o atitudine critică față de normele, mai degrabă date, ale unei societăți particulare. Numai prin dimensiunea etică a realizării de sine este posibilă recunoașterea unei persoane de către ceilalți, ca fiind autentică, unică și singulară individual.

Hans Joas propune ca un concept cheie pentru o nouă interpretare a filosofiei lui Mead „intersubiectivitatea practică". Acesta reprezintă „o structură, care apare și ia formă în activitatea întreprinsă în comun a subiecților, pentru a atinge rezultate legate de necesitățile lor de viață, o structură în care corporalitatea acestor subiecți și natura lor externă devine deodată manifestă. Intersubiectivitatea lingvistică este reconstruită de Mead din structura comunicării gestuale, care este strâns legată de corp și se găsește în acțiunea de cooperare. Expresia «intersubiectivitate practicală» intenționează să-l situeze pe Mead în tradiția filosofiei practice, precum și în filosofia analizelor sociale bazate pe teoriile

[36] *Ibidem*, p. XVI.
[37] *Ibidem*, p. XVII.

intersubiective, ceea ce totodată accentuează importanța sa pentru dezvoltarea acestor două tradiții."[38]

Hans Joas găsește cinci argumente pentru a susține poziția sa în: (i) biografia lui Mead (preocuparea sa comună cu cea a lui Dilthey și acel *millieu* în care a trăit; (ii) teoria sa politică despre democrație, înțeleasă ca singura valoare care se legitimează în sine și garantează comunitățile reale; (iii) dezvoltarea „sinelui"; (iv) etica sa pragmatică; (v) concepția sa despre „timp". Acest ultim aspect din argumentul său este teoretizat prin perspectiva conceptului de „prezent" și examinat într-una dintre operele postume ale lui Mead, anume *The Philosophy of the Present*, alcătuită după manuscrisul pentru „Carus Lectures". Filosofia timpului oferă o interpretare a teoriei relativității (unde timpul este un fenomen subiectiv și nu o trăsătură inerentă a lumii fizice) pentru teoria socializării și a dezvoltării psihologice. Teoria relativității este un instrument cu care conceptul clasic al „simultaneității" poate fi revizuit. „Simultaneitatea" nu mai poate fi înțeleasă ca o coincidență obiectivă a două momente din același moment temporal, independent de observatori și perspectivele acestora. În consecință, simultaneitatea presupune un observator. Pentru Mead „fiecare eveniment, care în mod simultan, este de două feluri diferite, poate fi denumit social."[39] În fiecare sistem de referință, un eveniment poate fi doar de un singur fel. „A fi de două feluri în același timp înseamnă, deci, a aparține simultan la două sisteme de referință. Un eveniment este în două sisteme referențiale doar atunci când acesta trece dintr-una în celălalt. "[40]

Simultaneitatea de a fi membru în două sisteme este deci caracterul definitor al prezentului. Socialitatea este, astfel, o caracteristică a prezentului. Din punctul de vedere al lui Hans Joas, Mead a extins „aplicarea conceptului de societate dincolo de interacțiunea a doi subiecți umani și a prezervat faptul că relația dintre doi actori și un obiect fizic a devenit posibil datorită capacității interacțiunii sociale. [...] El a găsit socialitate acolo unde organizarea a ceva nou a dat ceva acestui nou datorită calității de membru temporar în două sisteme de referință, un caracter obiectiv dublu."[41]

Astfel, un sistem de referință poate fi convertit în celălalt prin capacitatea luării de perspective or rolului celuilalt. În articolul său intitulat „The Social Nature of the Present"[42], G.H. Mead ia în considerare similitudinile dintre natură și societate. Fiecare dintre acestea are capacitatea de a fi vechi sau noi în același timp. „Am vorbit despre implicația socială a prezentului emergent în ocuparea

---

[38] Hans Joas, *G. H. Mead. A Contemporary Re-examination of his thought*, trad. de Raymond Meyer, Policy, Cambridge, 1985, p. 13.
[39] H. Joas, *op. cit*., p. 182.
[40] *Ibidem*, p. 182.
[41] *Ibidem*, p. 185.
[42] Cf. G. H. Mead, *The Philosophy of the Present,* ed. cit., pp. 47-68.

obiectului nou în sistemul vechi și cel nou, socialitatea fiind dată în relația imediată dintre trecut și viitor. Există un alt aspect al socialității expus în caracterul sistematic al prezentului trecător. După cum am văzut în pasajele [dedicate acestui subiect], prin trecerea de la trecut spre viitor, obiectul este prezent, cel vechi și cel nou, și acesta este adevărat pentru relația cu toți ceilalți membrii ai sistemului căruia îi aparține."[43] Există socialitate în natură, în măsura în care noutatea revendică ca obiectele să fie, în același timp, în sistemul vechi și cel nou.

Steven Vaitkus, în *How Is Society Possible: Intersubjectivity and the Fiduciary Attitude as Problem of the Social Group* propune înțelegerea intersubiectivității ca fiind legată de „abordarea grupului social". „În această abordare a grupului social, orice cunoaștere a celuilalt presupune întotdeauna o cunoaștere a categoriilor fundamentale ale lumii constituite prin organizarea socială a corpului și a naturii, astfel încât celălalt este întotdeauna experimentat ca și ceva situat în contextul unui grup, oferind „semnificație interioară subiectivă", în timp ce definiția granițelor acestuia se realizează prin organizarea lui simbolică."[44]

Urmărind opera majoră a lui G.H. Mead, *Mind, Self, and Society,* Steven Vaitkus a analizat momentul crucial al „conversației dintre eu și mine"[45]. Pentru Mead, „minele" reprezintă sinele obiectiv iar „eul" caracterizează aspectul unic, creativ al sinelui. Mead intenționează să stabilească o relație dintre cele două dimensiuni ale sinelui, lumea socială și creativitatea individuală. „Organizarea fundamentală a grupului uman social poate fi acum denumită ca una *intersubiectiv creativă,* în sensul că perspectivele membrilor sunt ocupate de indivizi creativi, care pot împărtăși întotdeauna comunității, care sunt în perspectivele lor, cu posibilitatea de a le schimba pentru a realiza noi relații în grup și totodată a continua înțelegerea celuilalt. "[46]

Noutatea perspectivei lui Mead constă în interpretarea grupului social uman pe baza luării ca de la sine înțeles, atât semnificațiile date în societate, cât și creativitatea indivizilor. Evoluția societății este bazată pe procesul prin care indivizii creativi sunt capabili de a se exprima pe ei înșiși și a crea o comunitate a perspectivelor mai puțin restrictivă. Trecerea de la forma originară a grupului social (familie, clan sau trib) la organizațiile sociale moderne poate fi înțeleasă ca o dinamică internă a „conversației dintre eu și mine", conversație în care „eul" este eliberat progresiv iar intersubiectivitatea crește: „pentru a dezvolta o redare completă a intersubicetivității nu este suficient ca tipurile tradiționale [ale

---

[43] *Ibidem*, p. 51.

[44] Steven Vaitkus, How Is Society Possible? Intersubjectivity and the Fiducity Attitude as Problem of the Social Group in Mead, Gurwitsch, and Schutz, Kluwer, Dordrecht, 1991, p. 3.

[45] Cf. G. H. Mead, Mind, Self, and Society – From the Standpoint of Social Behaviorist, ed. cit., p. 179.

[46] S. Vaitkus, *op. cit*., p. 19.

societății] să se destrame, lăsând astfel expresia individuală la voia impulsurilor emoționale comune. Tipurile de caractere tradiționale trebuie să se schimbe într-un nou caracter, într-o nouă organizație a grupului social.” [47] Mead caută univesaliile, principiile generale ale societății și le găsește în atitudinea „bunătății” și cea a „schimbului”[48].

Vaitkus consideră că organizarea fundamentală a grupului social este un ideal pentru intersubiectivitatea creativă „În sensul că, perspectiva membrilor este ocupată de indivizi creativi, care se exprimă în totalitate pe ei înșiși, într-o comunitate deschisă a perspectivelor, care se regăsește în perspectivele lor proprii.”[49] S. Vaitkus apreciază originalitatea teoriei intersubiectivității lui Mead, dar menționează câteva remarci critice. (i) În primul rând, se pune problema activității artistului, acesta nefiind examinată de Mead. El a reflectat doar asupra activității individuale a savanților și a grupurilor de cercetători, care – în perspective lui Vaitikus – ar fi idealul pentru intersubiectivitatea creativă. (ii) Distincția dintre play și game nu este întotdeauna clar specificată. Mead tratează jocul de box, de exemplu, ca nefiind extrem de semnificativ pentru o conversație a gesturilor, dar, pentru Vaitkus, această activitate este o astfel de conversație, cu condiția ca jucătorul să cunoască foarte bine regulile jocului. (iii) Termenul *taking the attitude of the others* este pentru Vaitkus, precum și pentru Mead „puțin nefericit” ales. [50]

Mead tratează intersubiectivitatea ca un fenomen complex al individului și al grupului social, această abordare fiind originală în comparație cu idealismul german sau tradiția fenomenologică. Cei trei filosofi contemporani (J. Habermas, H. Joas and S. Vaitkus) au subliniat că cea mai fructuoasă direcție pentru analiza operei lui Mead este cea a intersubiectivității.

2.2. Wittegenstein despre „lumea mea” și „lumea noastră”

Autorul *Tractatus*-ului afirmă că, „ceea ce *crede* efectiv solipsistul este în întregime corect, dar nu se poate *spune*, ci se arată”[51]. Se știe prea bine că opera tânărului Wittgenstein a fost catalogată ca una solipsistă din pricina viziunii sale conforme atomismului logic. Acest subcapitolul dedicat lui Wittgenstein I dorește să se oprească asupra limbajului cotidian sau, altfel spus, asupra celui uzual.

---

[47] *Ibidem*, p. 22.
[48] Cf. G. H. Mead, *op. cit.*, pp. 257-260, pp. 300-306. Cele două atitudini iau forma religiei și a economiei. Ambele presupun luarea atitudinii celuilalt, însă eul este cel care exprimă și înțelege relația cu celălalt.
[49] S. Vaitkus, *op. cit.*, p. 24.
[50] Cf. G. H. Mead, *op. cit.*, p. 161 și *sqq*.
[51] Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de A. Surdu, Editura Humanitas, București, 1991, [5.62]. „A arată” vizează aici relațiile interne între propoziții.

Viziunea sa asupra limbajului stipulează că multe din afirmațiile noastre cotidiene sunt non-sensuri deoarece nu se referă la obiecte. Pentru Wittgenstein, formă logică este un fel de „cum" al reprezentării, existând o corespondență clară între limbaj, realitate și formă logică.

În „Prefața" la *Tractatus logico-philosophicus* (1919)*,* Wittgenstein susține că „[î]ntregul sens al cărții poate fi exprimat în cuvintele: „ceea ce se poate spune în genere se poate spune clar; iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă." [52] Cu siguranță, *Tractatus*-ul exprimă o critică la adresa societății vieneze de la început de secol, iar unii autori au interpretat semnificația volumului din perspectiva mediului politic, socio-cultural și științific al imperiului habsburgic de la începutul secolului XX.[53] Totuși, *Tractatus*-ul este în primul rând o operă care încearcă să rezolve probleme stringente ale filosofiei limbajului din perioada antebelică. Wittgenstein enunță în prefață: „[c]artea tratează probleme filosofice și dovedește […] că formularea acestora se bazează pe înțelegerea greșită a limbajului nostru."[54]Concepția *Tractatus*-ului poate fi rezumată prin caracterizarea subsecventă: „Wittgenstein reia interogația kantiană cu privire la posibilitatea cunoașterii și la condițiile acesteia și inaugurează o nouă etapă a criticismului. […] Totodată, critica făcută cunoașterii se concentrează nu atât asupra adevărului, cât asupra sensului enunțurilor."[55] Afinitatea *Tractatus*-ului cu proiectul kantian poate fi remarcată deja în *Prefață* prin încercarea de a trasa o limită *a priori* limbajului. Wittgenstein afirmă explicit în prefața cărții că trasarea limitelor limbajului constituie scopul predilect al cărții: Ea „urmărește să traseze gândirii o limită, sau, mai degrabă, nu gândirii, cât expresiei gândurilor: căci pentru a trasa o limită gândirii ar trebui să putem gândi ambele părți ale acestei limite (ar trebui, deci, să putem gândi ceea ce nu se poate gândi) Limitele vor putea fi trasate, așadar, numai în cadrul limbajului, iar ceea ce se află de cealaltă parte a limitei va fi pur și simplu nonsens."[56]Formularea lui Wittgenstein transpune în planul limbajului semnificația noțiunii de *critică* inaugurată de Kant. Pentru Wittgenstein, logica este un ansamblu de reguli care descrie tot ceea ce se poate gândi. În acest sens, logica din *Tractatus* este fundamental kantiană. Pentru Wittgenstein, nu există cunoaștere *a priori*, deoarece propozițiile logice sunt lipsite de sens (*sinnlos)*, ele neputând furniza nicio cunoaștere.

Concepția lui Wittgenstein are în vedere trei dimensiuni: sensul, acesta fiind coextensiv limbajului și gândirii, astfel tot ceea ce se poate gândi, se poate formula în propoziții ale limbajului și are sens și, într-un final, trebuie să poată fi împărtășit

---

[52] L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 3.

[53] A. Janik și S. Toulmin, *Viena lui Wittgenstein*, trad. de M. Flonta, Humanitas, București, 1998.

[54] L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 35.

[55] A. Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Polirom, Iași, 2002, p. 169.

[56] L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 36.

intersubiectiv. Wittgenstein definește sensul ca „ceea ce reprezintă" o propoziție[57], altfel spus o situație posibilă. Dar sensul nu depinde de adevărul sau falsitatea unei propoziții, el fiind independent de fapte[58] , încât nu depinde de *existența* vreunui fapt și în aceasta constă caracterul *a priori* al sensului. Din acest motiv, sensul nu are nevoie să fie validat de vreo teorie, primordialitatea acestuia fiind o caracteristică constantă a gânditorului austriac. Logica nu este anterioară manifestării sensului în propoziții, încât, pentru a exista o logică trebuie ca să ne fie dat ceva. Însă această conferire nu se poate realiza *decât* dacă apare în sensul propoziției, în ceea ce poate fi adevărat sau fals. Astfel, nu se poate niciodată *afirma* posibilitatea sensului, ci doar sensul. Principalele concepte ale filosofiei din *Tractatus* sunt: (i) sensul; (ii) propoziția, (iii) constantele logice; (iv) sintaxa logică și tautologia. Imaginea oferită de Wittgenstein este aceea a unui limbaj și a unei lumi în perfectă concordanță cu logica formală. *Tractatus*-ul începe cu afirmația că „[l]umea este totalitatea faptelor, nu a obiectelor"[59]. Distincția de ordin ontologic introdusă aici între fapte și obiecte este cea tradițională între esență și existență. Însă, această perspectivă este negată de propoziția în care se vorbește despre obiecte: „este esențial pentru obiect să poată fi partea constitutivă a unei stări de lucruri."[60] Pentru Wittgenstein, natura obiectului constă în posibilitatea sa de apariție unor stări de lucruri. Dar această posibilitate nu este determinată ca fiind o actualizare fenomenologică, în sensul de donație, ci într-un mod pur logic. Însă nu o logică exterioară obiectului, care i-ar dicta posibilitățile sale de ocurență în stări de lucruri, ci o logică intrinsecă obiectului.

În mod general, a cunoaște un obiect înseamnă a-i cunoaște proprietățile. Astfel, ceea ce este *necesar* pentru cunoașterea obiectului sunt *doar* proprietățile sale interne. Pentru Wittgenstein, există două tipuri de cunoaștere, una prin care noi cunoaștem proprietățile interne ale obiectului, cealaltă prin care cunoaștem proprietățile sale externe. Cunoașterea proprietăților interne ale obiectelor s-ar părea că este anterioară din punct de vedere logic cunoașterii proprietăților externe. Astfel, pe când proprietățile interne sunt necesare și constitutive pentru natura obiectului, proprietățile externe sunt accidentale, încât obiectul poate fi conceput fără ele. T*otalitatea* posibilităților de apariție ale obiectului nu poate fi „spusă" în limbaj, ci ea se manifestă în stările de lucruri în care apare, deoarece posibilitatea obiectului este determinată de proprietățile interne ale acestuia. Obiectele *Tractatus*-ului *apar* în lume doar în interiorul stărilor de lucruri, ele se configurează prin proprietățile lor externe, noi nu avem o „intuiție" a formei obiectului prin care aceasta să ne fie dată *înainte* de configurarea lui în propoziții.

---

[57] *Ibidem*, [2.22].
[58] *Ibidem,* [4.061].
[59] *Ibidem,* [1.1].
[60] *Ibidem,* [2.011].

Din acest motiv, forma obiectului *se arată* întotdeauna într-o descriere, și nu este posibilă o descriere independentă de actualizarea obiectului în stări de lucruri.

Obiectul poate să apară doar în acele stări de lucruri a căror formă o are și care determină spațiul în care obiectul *poate* să apară. Wittgenstein precizează care sunt aceste forme în propoziția următoare: „Obiectul spațial trebuie să se afle în spațiul infinit. (Punctul spațial este un loc de argument.) O pată vizibilă nu trebuie să fie neapărat roșie, dar o culoare trebuie să aibă; ea este, ca să spunem așa, înconjurată de spațiul culorilor. Tonul trebuie să aibă *o* înălțime, obiectul simțului tactil *o* densitate și așa mai departe."[61]

Simplitatea obiectului este forma care garantează posibilitatea apariției obiectului în *orice* fel de stări de lucruri. Astfel, Wittgenstein introduce în continuare noțiunea de *substanță* a lumii constituită din obiecte. Această substanță este independentă de ceea ce se petrece[62], în același mod în care obiectele sunt independente de stările de lucruri. Substanța lumii poate determina numai *o* formă, forma complet generală a obiectului, în care singura caracteristică este simplitatea. Toate celelalte forme logice au dispărut, astfel încât Wittgenstein poate afirma, ca un fel de paranteză, „vorbind în treacăt (*Beiläufig*): obiectele sunt incolore."[63]

Această trecere către forma *simplă* a obiectului se poate numi reducția logică prin care obiectul s-a detașat de forma sa logică particulară și a rămas doar cu o formă pur logică, un obiect generic. Proprietățile și structura propoziției reprezintă o replică perfectă a faptului, de aceea tot ceea ce se poate afirma cu privire la fapte se aplică și propozițiilor. Faptul se analizează complet în stări de lucruri elementare care nu mai pot fi descompuse, tot așa cum propozițiile se analizează în propoziții elementare, ce reprezintă ultimele unități de sens. Stările de lucruri sunt esențial structurate iar obiectele care intră în componența lor stau în raporturi determinate. Wittgenstein folosește metafora verigilor unui lanț pentru a exprima diferența între o clasă de obiecte și structura determinată a stării de lucruri: În starea de lucruri obiectele depind unele de altele ca verigile unui lanț. [64] Această imagine vrea să sublinieze (i)că în starea de lucruri obiectele au legături determinate între ele; (ii) că nu există un liant care să le unească în starea de lucruri, ci legătura lor se realizează într-un mod imediat.

Teza afirmată la începutul *Tractatus*-ului, că totalitatea faptelor formează lumea, se regăsește la nivelul limbajului. Limbajul și lumea sunt coextensive, ceea ce una exprimă la nivel ontologic, cealaltă exprimă la nivelul reprezentării lumii, dat fiind că limbajul este mijlocul prin care gândirea se exprimă, în care se poate

---

[61] *Ibidem,* [2.0131].
[62] *Ibidem,* [2.024].
[63] *Ibidem,* [2.0232].
[64] *Ibidem,* [2.03].

reprezenta tot ceea ce se poate reprezenta. Cum lumea se descompune în fapte, în stări de lucruri independente, tot astfel limbajul este format din propoziții ce se descompun în propoziții elementare independente. Propozițiile reprezintă fapte iar propozițiile elementare reprezintă stări de lucruri. Această distincție din *Tractatus* conduce la ideea că există două niveluri ale limbajului, unul în formă neanalizată constituit din propoziții ale limbajului uzual iar celălalt, limbajul analizat, care constă din cele mai mici unități de sens, propozițiile elementare. Nu există intermediar între limbaj și realitate, deci dacă acesta poate reprezenta realitatea, atunci o face în mod nemijlocit. Dacă se poate face o diferență, aceasta va consta doar în transparența cu care propozițiile elementare reflectă în structurile lor ceea ce ele reprezintă. Propoziția elementară reflectă structura stării de lucruri *fără rest*, ea reprezintă realitatea fără posibilitatea de a ne înșela asupra a ceea ce este reprezentat și asupra felului *cum* este reprezentat, asupra formei sale logice. Limba obișnuită este opacă în privința formei sale logice iar limbajul analizat are funcția de a suplini această deficiență etalând forma logică direct în semne. Wittgenstein, pe de o parte, afirmă că *orice* semn propozițional este prin esență opac, aleator, iar pe de altă parte că semnul propozițional este opac *doar* la nivelul limbii uzuale. Analiza trebuie să scoată la iveală forma logică *reală* a limbajului cotidian și să o arate într-un limbaj de *semne*, într-o *notație* conceptuală ce ar reprezenta fără echivoc realitatea.

Greșelile limbajului uzual se produc din cauza interpretării eronate a modului de semnificare a semnelor. Pe de o parte, Wittgenstein afirmă necesitatea unei analize logice a limbajului, iar pe de altă parte susține imposibilitatea unei astfel de sarcini. Limbajul uzual este extrem de ramificat, o analiză a acestuia în propoziții elementare fiind imposibilă. „Omul are capacitatea de a construi limbaje prin care poate exprima orice sens, fără să-și dea seama de modul în care semnifică și ce semnifică fiecare cuvânt. – Cum se și vorbește de obicei, fără a cunoaște modul de emitere a fiecărui sunet. Limbajul uzual este o parte a organismului uman și nu este mai puțin complicat decât acesta. Omenește nu este posibil să extragem logica limbajului direct din limbajul uzual. Limbajul deghizează gândirea. În așa fel încât din forma exterioară a veșmântului nu se poate conchide forma gândirii deghizate, căci forma exterioară a veșmântului este destinată cu totul altor scopuri decât acela de a permite recunoașterea corpului. Convențiile tacite pentru înțelegerea limbajului sunt extrem de complicate.”[65]

Există reguli după care limbajul funcționează dar de care noi nu suntem conștienți. Această imagine ne sugerează ceva de felul următor: stiloul cu care scriu, de exemplu, are o formă constituită dintr-un anumit număr de atomi ce au o anumită structură și care stau într-o anumită relație; toate acestea, deși eu nu le cunosc, nu constituie un impediment la îndeplinirea scopului său – și anume acela

[65] *Ibidem,* [4.002].

de a scrie. Şi totuşi, s-ar părea că pentru a avea o imagine clară a modului în care îl folosesc ar trebui să cunosc toate proprietățile sale. Wittgenstein pare că presupune un fel de *structură ascunsă* a limbajului care ar putea să fie revelată doar printr-o analiză logică a propoziției.

Limbajul conține întotdeauna forma logică a ceea ce exprimă, atât limbajul uzual cât și limbajul analizat. De aici și dificultatea postulării unui limbaj analizat care pare că își pierde scopul: dacă limbajul uzual este „într-o ordine logică perfectă”[66], dacă înțelegerea poate să survină în acest limbaj atunci limbajul analizat nu aduce nimic în plus. Iar înțelegerea intersubiectivă este finalitatea demersului său. Însă limbajul uzual permite apariția unor nonsensuri deoarece nu recunoaștem mereu forma logică a semnelor pe care le folosim. Din acest motiv Wittgenstein este în căutarea unui limbaj logic care să reflecte, asemeni unei oglinzi, forma logică a semnelor propoziționale. Prin urmare în limbajul analizat va fi imposibilă orice greșeală. Folosind o terminologie carteziană, am putea să spunem că limbajul uzual nu este clar și distinct, dacă prin aceasta am exprima faptul că propoziția trebuie să reprezinte realitatea în mod nemijlocit și fără a conține vreo indeterminare. Neclaritatea și nedeterminarea limbajului uzual pot proveni din două motive:

limbajul uzual nu *arată* forma sa logică: aceasta își are originea în faptul că forma sa logică aparentă nu este aceeași cu forma sa logică reală.

sensul nu este în întregime determinat. Forma logică a limbajului uzual nu este *diferită* de forma logică a limbajului analizat decât în măsura în care limbajul uzual exprimă o anumită *indeterminare* a sensului, indeterminare care nu poate să prejudicieze asupra posibilității sale de a reprezenta realitatea. Este ca și cum am putea să aducem *cel puțin* o obiecție oricărei propoziții aparținând limbajului uzual, obiecție care în mod obișnuit nu ne incomodează în folosirea cotidiană a limbajului. Această indeterminare ar putea fi înțeleasă ca semnul unei *generalități*: „prin această propoziție nu este încă determinat totul”[67]. Această obiecție vine mai degrabă din dorința unei certitudini nemijlocite.

În *Tractatus* putem distinge două strategii: una de degajare a formei logice, care exprimă natura limbajului, inclusiv al celui uzual, de a fi o imagine a realității; cealaltă descendentă, ce pornește de la propozițiile limbajului cotidian către propozițiile limbajului analizat, prin care propozițiile se descompun în propoziții elementare. Prima dă seama de faptul că limbajul nostru este construit optim, „într-o ordine logică perfectă”[68].

Faptul că propoziția este „în mod esențial adevărată-falsă” are consecințe importantă cu privire la relația dintre limbaj și gândire. Faptul că noi trebuie să

---

[66] *Ibidem,* [5.5563].
[67] *Ibidem*, [3.24].
[68] *Ibidem,* [5.5563].

știm în ce condiții o propoziție este adevărată și în ce condiții este ea falsă, constituie un criteriu a ceea ce numim propoziție. Sensul propoziției nu înseamnă decât cunoașterea condițiilor în care aceasta poate fi adevărată sau poate fi falsă. Înainte de a cunoaște *cum poate* propoziția reprezenta o situație noi nu putem să o formulăm, căci altfel nu am înțelege enunțul. În acest sens putem să interpretăm echivalența pe care Wittgenstein o face între gândire și limbaj și de ce insistă pe sintagma aparent tautologică de „propoziție cu sens”[69].

Întrebarea care se pune este aceea dacă *Tractatus*-ul tratează doar despre propozițiile „asertorice” sau și despre interogare, exclamare etc. Un studiu important în această privință este articolul lui Garth Hallet, *Is there a Picture Theory of Language in The* Tractatus*?*[70] Hallet se întreabă dacă, ținând cont de ceea ce se afirmă în propoziția 4.001 că „[t]otalitatea propozițiilor este limbajul”, Wittgenstein include în limbaj doar propozițiile asertorice sau și cele care exprimă interogări, comenzi, exclamații. El formulează trei concepții posibile care pot fi considerate cu privire la această problemă, și care, vor conține o ambiguitate a semnificației termenului de „aserțiune”: (i) limbajul este format *doar* din propoziții asertorice, celelalte fiind trecute cu vederea sau eliminate; (ii) conceptul de propoziție este extins încât să cuprindă pe lângă propozițiile asertorice cele interogative și comenzile; (iii) toate propozițiile sunt asertorice, inclusiv cele care exprimă atitudini propoziționale. De fapt diferența principală se situează între prima concepție și celelalte două, pe care Hallet nu le deosebește foarte clar ele putând fi susținute concomitent. Dezbătând diferența dintre cele trei concepții, Hallet distinge două semnificații ale aserțiunii: un sens „tare”, psihologic sau lingvistic, și un sens „slab”, logic, de simplă afirmație. El remarcă dificultatea prezentă la Frege și Russell cu privire la conceptul de aserțiune și afirmă că „În scrierile lui Frege și Russell pe care le-a citit Wittgenstein aserțiunea pare să fie echivalentă uneori cu judecata, uneori cu expresia judecății.”[71] Prima semnificație ar conduce la a doua concepție, prin care sunt eliminate din cadrul limbajului atitudinile propoziționale, iar cealaltă la ultima concepție, și anume la înglobarea atitudinilor propoziționale în conceptul de propoziție asertivă. Însă dacă susținem distincția între sensul psihologic și cel logic al aserțiunii atunci diferența dintre ultimele două concepții pe care la diferențiază Hallet nu mai poate fi susținută, deoarece aserțiunea în sens psihologic va cădea în afara cercetării logice a propoziției iar cea în sens logic va dispărea în interiorul propoziției. Reprezentarea sau reducerea lumii pe care o întreprinde Wittgenstein în T*ractatus* ține de o reprezentare completă a lumii prin intermediul limbajului. Această imagine este

---

[69] Cf. *Ibidem,* [4].

[70] Garth Hallet, „Is there a Picture Theory of Language in The Tractatus?”, în *Ludwig Wittgenstein: critical assessments,* ed. de S. Shanker , Vol. I, Croom Helm, 1986 pp. 108-115.

[71] G. Hallet, *op. cit.,* p. 112.

bazată pe conceptele de bază ale atomismului logic: *conceptul* de propoziție și teoria funcțiilor de adevăr.

Glock afirma despre *Tractatus* că acesta „nu este nici o plezanterie existențialistă nici un lung poem fără sens cu un sistem de numerotare. El a fost conceput drept cântecul de lebădă al metafizicii, și limitează frontierele sensului doar pentru a ajunge în punctul de vedere logic corect, care ne permite să facem analiza logică și critica limbajului fără a comite noi infracțiuni.”[72] Cora Diamond propune să considerăm, pentru a salva într-un anumit sens poziția radicală pe care o menține cu privire la propozițiile *Tractatus*-ului, că Wittgenstein cere de la noi să ne *imaginăm* că am face filosofie atunci când citim *Tractatus*-ul, pentru ca mai apoi să recunoaștem că tot ce am afirmat este nonsens.[73]

Stabilirea unui limbaj „supus gramaticii logice” presupune analiza propozițiilor limbajului uzual pentru a ajunge la semnele simple care semnifică obiectele simple. Dar analiza logică este o *exigență* pentru Wittgenstein.

Întrebarea la care vrea să răspundă Wittgenstein este cum putem să ne referim la realitate prin limbaj, altfel spus, cum putem să avem *certitudinea* că *spunem* ceva clar prin limbaj?[74] Certitudinea nu se poate exprima în afara limbajului. Căutarea unui limbaj în care fiecare semn are o semnificație bine stabilită constituie principalul motiv pentru postularea de către Wittgenstein a limbajului analizat, în care nu mai poate fi exprimată nici o îndoială asupra a ceea ce reprezentăm prin semnele noastre. În consecință, printr-o analiză logică completă a propozițiilor limbajului natural putem ajunge la propoziții elementare care reprezintă complet stările de lucruri și la simbolurile simple care desemnează în mod nemijlocit obiectul lor. Într-un astfel de limbaj nu mai există nici o indeterminare. O condiție pentru descrierea unui limbaj logic perfect, în care să nu mai existe nici o indeterminare o constituie analiza logică, care scoate la iveală formele logice ale propozițiilor elementare, analiză despre care Wittgenstein nu oferă nici un exemplu. *Însă imaginea* unei lumi formate din propoziții elementare independente se poate *construi* făcând abstracție de forma logică particulară a propoziției.

Pornind de la imaginea unui limbaj complet analizat, se pot caracteriza propozițiile limbajului natural. Acestea nu exprimă posibilitatea de adevăr a fiecărei propoziții, prin urmare scopul logicii constă în prezentarea unei „notații” adecvate în care să putem vedea *în semn* toate relațiile interne între propoziții, toate inferențele pe care le putem face. Din acest motiv, odată ce există o „sintaxa

---

[72] Hans-Johann Glock, *Dictionnaire Wittgenstein*, Gallimard, Paris, 2003, p. 189.

[73] Cf. Cora Diamond, *Ethics, Imagination and the method of Wittgenstein's* Tractatus, în *The new Wittgenstein,* ed. de A. Crary și R. Read, Routledge, London, 2000, p. 168 și *sqq.*

[74] De remarcat este faptul că ultimele note ale lui Wittgenstein s-au publicat în cartea postumă cu titlul *Despre Certitudine* (*Über Gewissheit*).

logică a unui limbaj oarecare de semne, atunci dispunem implicit de toate propozițiile logicii”[75].

Statutul tautologiilor într-un limbaj simbolic ridică o problemă serioasă datorită faptului că acestea *nu* sunt propoziții și nici nu sunt nonsensuri. Propozițiile logice articulează structura logică a propozițiilor, și prin urmare arată modul în care noi inferăm în limbaj. În consecință posibilitatea de a construi inferențe este concomitentă cu posibilitatea de a *înțelege* un limbaj. Bineînțeles, acest lucru presupune că singurele relații logice dintre propoziții sunt exprimate prin operațiile de adevăr, ceea ce nu este evident. Din acest motiv, Wittgenstein trebuie să postuleze caracterul tautologiilor de a „arăta” proprietățile formale ale limbajului (natural), ale lumii: „Propozițiile logice descriu osatura lumii, sau, mai degrabă, o reprezintă. [...] Ele presupun că numele au semnificație și propozițiile elementare au sens și în aceasta constă legătura lor cu lumea. În mod evident faptul că anumite combinații de simboluri au esențialmente un caracter determinat – sunt tautologii, trebuie să ne indice ceva despre lume. În aceasta constă faptul decisiv.”[76]

Logica lui Wittgenstein este transcendentală[77] în măsura în care într-un limbaj ideal ea nu cere *nimic* în plus pentru a putea fi aplicată, la fel cum logica transcendentală a lui Kant conține toate condițiile în care orice aplicare a ei este posibilă. De fapt, posibilitatea aplicării logicii nu poate fi tematizată, deoarece logica este tocmai posibilitatea întemeierii. Eul wittgensteinian intră în lume prin faptul că „lumea este lumea mea”[78] iar „*limitele limbajului meu* semnifică limitele lumii mele”[79]. Dar dacă logica și limbajul sunt transcendentale, limita limbajului se poate aplica unei lumi comune, evitându-se astfel „eroarea” atomismului.

Însă, în *Tractatus,* logica este ceea ce se *arată* în aplicarea limbajului *deja* utilizat și înțeles. Importanța unui limbaj analizat constă în aceea că *arată* în mod nemijlocit cum semnifică fiecare semn, deoarece propoziția analizată reprezintă complet realitatea, dar aceasta nu înseamnă că propoziția nu „își arată deja” sensul în folosirea limbajului natural. S-ar părea deci că logica se arată în *orice* limbaj (nu există limbaj ilogic), inclusiv cel natural, nu doar în cel simbolic.

Toate remarcile lui Wittgenstein cu privire la simbolism conduc la afirmația că nu există diferență între limbajul logic și cel natural. Lumea trebuie descrisă printr-un limbaj de propoziții elementare și obiecte simple. Limba e formată, deci, din propoziții care sunt reprezentări ale realității. Dacă ne întoarcem la ultima propoziție din *Tractatus,* trebuie admis statutul transcendental al limbajului, astfel

---

[75] *Ibidem*, [6.124].
[76] *Ibidem*, [6.124].
[77] Cf. *Ibidem*, [6.13].
[78] *Ibidem*, [5.641].
[79] *Ibidem*, [5.6].

că subiectul își pierde privilegiul „ontologic" prin care ar putea reduce lumea. În opera de mai târziu a autorului, subiectul va fi redus, însă, la o dimensiune intersubiectivă a limbajului. Acest fapt devine însă mai evident în *Philosophische Untersuchungen.*

Miza volumului este de a arăta modalitatea folosirii expresiilor într-o comunitate, astfel că Wittgenstein întreprinde un salt în opera sa de la descrierea conținutului termenilor la analiza relației gramaticale în care aceștia sunt utilizați. Mai mult, solipsismul primei scrieri este înlocuit cu o înțelegere intersubiectivă a limbajului. Wittgenstein dorește să înlocuiască teza potrivit căreia semnificația este o entitate mentală cu teza că, de fapt, semnificația rezidă în folosirea ei. El își începe demersul prin anunțarea necesității depășirii paradigmei „limbii ca reprezentare", a vechii viziuni asupra limbii ca set de nume ce desemnează realitatea. Wittgenstein numește această prima paradigmă „tabloul augustinian"[80] asupra limbii, context în care își anunță și conceptual fundamental, cel de „joc de limbaj" (*Sprachspiele*). Jocurile de limbaj și limbajele elementare fac posibilă înțelegerea specificului limbajului natural. Limba este departe de a fi un sistem de „reprezentare a realității", deoarece ea are utilizări diferite, între care reprezentarea este doar una dintre ele. Analogiile dintre limbă și o cutie cu scule arată că, în ciuda aparentei rigidități a utilizării cuvintelor, rolurile lor sunt extrem de diverse.

Ceea ce este relevant pentru relaționarea intersubiectivității cu jocurile de limbaj rezidă în aceea că expresia are un *rol* în viața acelei comunități care vorbește limba respectivă, iar semnificația expresiei poate fi comparată cu *rolul* jucat de cuvânt într-un limbaj, asemănător rolului unei piese de șah. Mai mult, existența unui rol determinat înseamnă existența unui anumit mod de folosire — semnificația cuvântului este *folosirea* sa, adică o anumită *tehnică* obișnuită de aplicare cotidiană. Iar exemplele concrete ale lui Wittgenstein tocmai o astfel de utilizare cotidiană au în vedere. Expresiile utilizate nu sunt ghidate doar de reguli logice stricte, așa cum am fost încredințați în *Tractatus,* ci de un joc public de limbaj sau de o tehnică socială, aplicarea sau funcționarea lor neputând fi anticipată, ci doar observată sau învățată. De exemplu, copilul trebuie să învețe aceste utilizări, el neputându-le anticipa. Regulile implicate în limbaj, deși totdeauna prezente și deseori utile, nu sintetizează întregul rol al expresiei*,* iar acest rol nu poate fi complet acoperit de reguli.

Wittgenstein se întreabă „ce *desemnează* acum cuvintele acestui limbaj? — Cum trebuie să se arate, ce anume desemnează ele, dacă nu în modul în care sunt folosite?"[81] Chiar dacă descrierile folosirii cuvintelor sunt asimilate prin învățare,

---

[80] Cf. Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, trad. de M. Dumitru și M. Flonta, Humanitas, București, 2004, [1].
[81] L. Wittgenstein, *op. cit.*, [10].

mai apoi alăturate unele altora, această folosire nu ține de un demers logic. Această utilizare este precum a unei cutii cu scule, fiecare element în parte putând îndeplini funcții independente de context. Autorul adaugă, că „desigur, ceea ce ne derutează este uniformitatea aspectului lor exterior, dacă întâlnim cuvintele rostite, sau scrise și tipărite. Deoarece *folosirea* lor nu ni se înfățișează atât de clar. În mod deosebit atunci când filosofăm!”[82] Această claritate aparentă vine din rutina jocului de limbaj utilizat. Wittgenstein argumentează că prin limbaj nu se semnifică *nimic*, deoarece semnificarea nu presupune că semnul ar sta pentru un obiect, ci mai degrabă o legătură aleatoare între nume și obiect. „A numi ceva este asemănător cu a atașa unui lucru o tăbliță cu un nume.”[83] Astfel pot apărea permutări ce țin de jocurile de limbaj, fapt ce conferă acestuia o interpretare mult mai dinamică. Rigiditatea logică este înlocuită cu aceste joc de limbaj care modifică interacțiunile noastre cotidiene și reprezentările pe care le avem despre realitate. „Limbajul nostru poate fi văzut ca un oraș vechi: un labirint de străduțe și de piețe mici, de case vechi și noi, și de case cu părți adăugate în diferite perioade de timp; și acesta, înconjurat de o mulțime de periferii noi, cu străzi drepte și regulate, și case uniforme.” Ştiința este cea care adaugă aceste „străzi noi” prin inserarea în arhitectonica utilizării limbii noi jocuri de limbaj caracteristice. Îmbogățirea permanentă a limbajului cu noi jocuri și coexistența elementelor consolidate cu cele noi este asemănătoare funcționării relațiilor sociale, a interacțiunilor. Pentru Wittgenstein, principiul este acela că, aceleași semnificații ale componentelor pot conduce la diferite semnificații ale compusului[84], iar dacă ar fi să urmăm exemplul limbii ca un oraș, diferența de perspectivă modifică înțelegerea noastră asupra orașului. Același principiu se aplică jocurilor de limbaj diferite sau utilizate în contexte diferite.

Sensurile expresiilor din propoziția „este ora cinci pe soare”[85] nu sunt suficiente pentru a înțelege expresia ca atare. Jocul de limbaj tipic este singurul care conferă înțelegere. Concluzia lui Wittgenstein este aceea că doar contextul decide asupra înțelesului, atât a expresiilor cât și a atitudinilor pe care la avem. „Există sentimente ale unei depline familiarități; expresia lor este uneori o privire sau cuvintele «Vechea cameră!» […] Tot așa, există sentimente produse de lucruri care ne sunt străine: eu șovăi, privesc cercetător sau bănuitor obiectul sau omul; spun «Totul îmi este străin». Dar deoarece există acum acest sentiment a ceea ce ne este străin, nu se poate spune: fiecare obiect pe care îl cunoaștem bine, și care nu ne apare drept străin, ne dă un sentiment al familiarității.”[86] Cu toate că

[82] *Ibidem*, [11].
[83] *Ibidem*, [15].
[84] *Ibidem*, [449].
[85] *Ibidem*, [350].
[86] *Ibidem*, [596].

străinătatea, ca o aplicație a intersubiectivității, va fi tratată într-un capitol special[87], se poate menționa aici că orice teorie socială vizează, de asemenea, această dimensiune contextuală, chiar relativă a străinătății. Dar dacă totul este contextual, cum pot interlocutorii să înțeleagă expresii compuse al căror sens diferă contextual, fiind imposibil de dedus din sensurile componentelor? Conform teoriei lui Wittgenstein, ei reușesc totuși să înțeleagă, deoarece cunosc regulile implicate în limbaj. A înțelege un limbaj înseamnă a stăpâni tehnica sa. „Este ceea ce numim «a urma o regulă» ceva ce ar putea să facă numai *un* om. [...] Și aceasta este, firește, o observație cu privire la *gramatica* expresiei «a urma regula». Nu este posibil ca o regulă să fie urmată doar o singură dată numai de către un om. Nu se poate face doar o singură dată o comunicare, să se fi dat sau înțeles un ordin etc. A urma o regulă, a face o comunicare, a da un ordin, a juca o partidă de șah sunt *obiceiuri* (datini, instituții). A înțelege o propoziție înseamnă a înțelege un limbaj. A înțelege un limbaj înseamnă a stăpâni o tehnică."[88] În acest paragraf, Wittgenstein afirmă explicit caracterul intersubiectiv al comunicării, nu putem comunica singuri, deci nu există comunicare solitară. Chiar învățarea tehnicii este un demers intersubiectiv, neputând fi obținut decât de la cei care deja o stăpânesc. Instituția comunicării ascultă, ce-i drept, de alte reguli de cea a șahului, însă ambele sunt „instituții" în sensul că își autoreglementează funcționarea. Singura sursă sigură de folosire corectă a expresiei compuse este cunoașterea tehnicii de aplicare a ei, a jocului de limbaj caracteristic. În acest sens, este relevantă și analogia făcută de Wittgenstein între înțelegerea muzicii și înțelegerea limbii: nici un muzician nu obține sensul unei teme muzicale din sensurile notelor sau a structurilor componente, și totuși un muzician înțelege foarte bine „sensul" temei în ansamblul său. Muzicianul cunoaște „tehnica" sau „jocul de limbaj", cele două presupunându-se reciproc, caracteristic temei respective, inclusiv contextul ei tipic.

Un alt element relevant din perspectiva intersubiectivității este legat de conceptul familiarității. Wittgenstein introduce acest element prin exemplul durerii. Durerea are caracter public – ceea ce reprezintă, de altfel, o critică la adresa mentalismului. Dacă durerea ar fi o „realitate privată", atunci ar fi de neînțeles cum ar putea fi învățată sau discursivizată folosirea corectă a expresiei. „Să ne amintim că există anumite criterii de comportare pentru situația în care cineva nu înțelege un cuvânt: atunci când nu-i spune nimic, când nu știe ce să facă cu el. Și criterii pentru faptul că el «crede că înțelege», leagă de el o semnificație, dar nu pe cea corectă. Și, în sfârșit, criterii pentru faptul că înțelege în mod corect cuvântul. În cel de-al doilea caz, s-ar putea vorbi de o înțelegere subiectivă. Iar sunete pe care nimeni altcineva nu le înțelege, dar pe care eu *«par să le înțeleg»*,

[87] Cf. *infra.*
[88] *Ibidem*, [199].

ar putea fi numite un «limbaj privat».”[89] Înțelegerea expresiei la nivel comun ne determină să admitem că avem un sens împărtășit în ce privește durerea, altfel fiecare ar putea cunoaște doar propria senzație căruia îi aplică acest nume. Dacă nu avem o idee cu privire la ceea ce alții numesc „durere”, realitatea însăși ar putea fi suspendată. „Esențialul în cazul experienței private nu este, de fapt, că fiecare posedă propriul său exemplar, ci că nimeni nu știe dacă celălalt îl are și el pe *acesta* sau ceva cu totul diferit. Ar fi, prin urmare, posibilă supoziția — deși ea nu este verificabilă — că o parte a omenirii are *o* senzație [...], o altă parte, o alta.”[90] Cu toate acestea, în experiențele noastre avem senzația că toți am simțit durerea, aceasta nefiind reductibilă la limbajul privat. Sensul este rezultatul obținut prin interacțiunea subiecților, prin stabilirea regulilor și a consensului obținut cu privire la alegerea unui joc de limbaj. „Da; spunem despre ceea ce este lipsit de viață că are dureri: în jocul cu păpușile, de exemplu. Dar această folosire a noțiunii de durere este una secundară. Să ne închipuim cazul în care oamenii ar zice *numai* despre ceea ce este lipsit de viață că are dureri; am compătimi *doar* păpușile! (Dacă copiii se joacă de-a trenul, jocul lor este legat de cunoștințele lor despre tren. Dar și copiii dintr-un trib, cărora trenul le este necunoscut, ar fi putut lua acest joc de la alții și să-l joace fără să știe că prin aceasta se imită ceva. S-ar putea spune că jocul nu are pentru ei același *sens* ca și pentru noi.)”[91] Dacă înțelegem sau nu sensul durerii, faptul ține de probarea utilizării ei în alte jocuri de limbaj. Wittgenstein dă exemplul unei înțepături cu acul căreia i se anexează expresia „aceasta este durerea”. Însă interlocutorul poate înțelege corect sau incorect această înțepătură, respectiv sintagma atașată ei. „Dacă altcineva ar putea ști ce numesc eu «dureri», ar recunoaște el că folosesc cuvântul în mod corect? A folosi un cuvânt fără justificare nu înseamnă a-l folosi fără îndreptățire. Firește, nu identific senzația mea prin criterii, ci folosesc aceeași expresie. Dar prin acesta, jocul de limbaj nu se *termină;* prin aceasta el începe.”[92] Wittgenstein conchide deci că folosirea expresiei este momentul esențial, prim și fundamental, al jocului de limbaj.

Pentru a reveni la familiaritate, trebuie spus că ceea ce se poate afirma cu privire la „durere” este sentimentul că alături de mine, fiecare a avut senzația respectivă. „Ne facem ușor o imagine falsă despre procesele numite «recunoaștere»; ca și cum recunoașterea ar consta întotdeauna în faptul că noi comparăm două impresii una cu alta. Este ca și cum aș purta cu mine o imagine a obiectului și aș identifica apoi un obiect drept cel pe care îl reprezintă imaginea. Memoria noastră pare să ne mijlocească o asemenea comparație, păstrând o

---

[89] *Ibidem*, [269].
[90] *Ibidem*, [272].
[91] *Ibidem*, [282].
[92] *Ibidem*, [290].

imagine a ceea ce am văzut mai înainte sau permițându-ne să privim în trecut (ca printr-un binoclu).” Recunoașterea este înțeleasă aici fără a fi implicată o dimensiune morală, cum era în cazul lui Fichte sau Hegel. Recunoașterea se referă la un sentiment de familiaritate, de revedere a ceva cunoscut. În paginile următoare[93], Wittgenstein dă exemplul unui persoane care nu a fost întâlnită de multă vreme, însă poate fi recunoscută.

Revenind la paragraful 282, acolo unde autorul se întreabă dacă păpușile pot avea dureri sau nu, acest pasaj afirmă, de fapt, că propriul sentiment de durere sau conștiință poate fi transferat și celorlalți. În termenii filosofiei analitice aceasta este problema lui *other minds.* Aceasta, reformulată în termenii ecuației din paragraful citat anterior, înseamnă o interogație sceptică: dacă eu știu sensul durerii pentru mine, întrebarea persistă asupra faptului dacă și ceilalți au același sentiment sau, în termeni mai generali, dacă ei sunt sau nu minți conștiente asemenea mie. Wittgenstein afirmă că „[d]acă trebuie să ne reprezentăm durerea altuia după modelul celei proprii, atunci asta nu e un lucru așa de ușor: deoarece trebuie să-mi reprezint dureri pe care *nu* le *simt,* conducându-mă după dureri pe care le *simt.* Nu am de făcut în reprezentare, pur și simplu, o trecere de la un loc al durerii la altul. [...] Comportarea caracteristică pentru durere poate să indice un loc dureros — dar persoana care suferă este cea care exteriorizează durerea.”[94] Altfel spus, durerea mea nu există fără a o simți. Concepția asupra durerii poate fi obținută doar din experiența mea de a avea vreo formă de suferință. Concluzia la care s-ar putea ajunge, în mod greșit, este aceea că subiectul nu poate vorbi sau concepe suferința celuilalt. De fapt la ceea ce se referă Wittgenstein este „o dificultate” de a o concepe. În paragraful următor se afirmă explicația durerii celuilalt și corecția pe care trebuie să o operăm în limbajul nostru. „«Pot doar să *cred* că celălalt are dureri, dar o *știu* când le am eu.» — Da: ne putem decide să spunem «Eu cred că are dureri» în loc de «Are dureri». Dar asta e tot.”[95] Pentru Wittgenstein, filosofia îndeplinește tocmai această funcție de a fi o terapie a limbajului. Precizarea „pot să cred că are dureri” este aici fundamentală. Acest lucru deloc ușor de imaginat, suferința celuilalt, poate fi însă generalizat și aplicat în câmpul familiarității. Prin aceste familiarități, noi avem acces la celălalt. Intersubiectivitatea apare, în *Cercetări filosofice,* pe de o parte la nivelul comunicării, iar, pe de altă parte, la nivelul familiarității.

Potrivit lui David Pearls, din volumul al II-lea al monografiei *The False Prison,* anul 1929 marchează decisiv „cotitura” spre înțelegerea lui *other minds*. „Există un decalaj evident în analizele lui Wittgenstein [*Cercetări* și *Caiete*] în modul în care două persoane, A și B, reușesc să comunice unul cu celălalt despre

---

93 Cf. *Ibidem*, [358].
94 Cf. *Ibidem*, [302].
95 Cf. *Ibidem*, [303].

senzațiile lor. El pare să fi asumat faptul că ambii sunt în poziția de a vorbi inteligibil despre mediul lor și comportamentul lor. Întrebarea - dacă fiecare dintre ei a ajuns în această poziție pornind de la raporturile directe dintre impresiile lor vizuale și tactile, și, dacă da, prin ce cale - nici măcar nu apare."[96] Dificultatea pentru Wittgenstein are aceea de a analiza senzațiile reciproc corporale. Pearls susține că A și B trebuie să poată descrie lumea înconjurătoare și comportamentul lor în lume, altfel ei nu pot atinge „intercomunicarea despre senzațiile lor corporale în modul propus de Wittgenstein, în aceste două pasaje. Deci, este posibil să luăm ca dovedit faptul că punctul crucial aici este problema lui *other minds*, mai degrabă decât problema de a presupunere că lumea fizică este mascată de sentimentul nostru de date mentale, și că, în fond, fundamentul discuției de ansamblu este alunecarea în fenomenalism."[97] Răspunsul lui Wittgenstein la problema modului în care A și B reușesc să interacționeze se mută pe planul comunicării despre durerile pe care aceștia le au. Pears consideră acest răspuns ca fiind univoc, faptul că fiecare dintre ei începe prin a face trimitere directă la durere. Soluția pentru rezolvarea problemei apare astfel: „când A și B conversează, e mai ușor pentru ei să se trateze reciproc în calitate de persoane egale, fiecare cu senzații proprii, fiind astfel centre de conștiință și de vorbire egale."[98] Exegetul lui Wittgenstein oferă aici o soluție etică pentru a realiza comunicarea între A și B, soluție pe care o vom regăsi la Overgaard.

O nouă viziune asupra lui *other minds* este expusă de lucrarea lui Søren Overgaard. În *Wittgenstein and Other Minds*[99]*,* autorul se oprește asupra textelor din perioada intermediară și a cele târzii ale operei. Overgaard intră în dezbaterile legate de Wittgenstein, folosind argumente și concepte cheie ce vin din psihologie și de la filosofii continentali precum Heidegger, Husserl, Sartre, și Levinas. El construiește două argumente ce par să aducă o schimbare importantă în literatura dedicată lui Wittgenstein. În primul rând, se abordează problema *other minds* ca o problemă epistemologică și ontologică. Întrebarea care se pune pentru tânărul filosof danez este aceea de a explica dacă se poate concepe spiritul (*spirit*) înainte de a determina mințile altora. Mai apoi, el extinde această întrebare în domeniul etic, deoarece modul în care se pune problema celorlalte *minți*, sau subiecți cognoscibili, vizează, în mod frecvent, modalitatea comportamentului care este adoptat în ceea ce îi privește pe aceștia. Mai apoi, Overgaard se oprește la o examinare atentă a postumelor, *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. El urmează întrebarea cheie pe care și Wittgenstein și-a adresat-o lui însuși despre

---

[96] David Pearls, *The False Prison, A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Vol. II, Oxford U.P., Oxford, 2003, p. 303.

[97] D. Pearls, *op. cit.*, 304.

[98] *Ibidem, p.* 308.

[99] Cf. Søren Overgaard, *Wittgenstein and Other Minds: Rethinking Subjectivity and Intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl*, Routledge, London, 2007.

abordarea celorlalte minți, în lumina preocupărilor care se dovedesc ireductibil etice. Convingerea autorului, pe care el o demonstrează în mod sistematic, este că Wittgenstein II mută analiza intersubiectivității dintr-un cadru rigid epistemologic într-unul etic. În acest cadru etic, legătura pe care o stabilește cu Levinas este posibilă. „Tema intersubiectivității, sau a celorlalte minți este tema centrală a acestui volum."[100] Se arată, deci, importanța acordată de Wittgenstein problemelor etice și celor legate de comunitate. Conferindu-se anterioritate dimensiunii sociale a minții, primatul subiectului iese din scenă.

Preocuparea lui Overgaard este de a demonstra că nici solipsismul, nici abandonarea unei externalism nu trebuie să fie prețul plătit pentru a menține o accesibilitate a celorlalte minți. Există o inevitabilă dificultate de a avea acces la mințile altora, însă este posibilă o „proto-etica", soluția filosofului danez fiind de inspirație levinasiană. Prin „proto-etică" Overgaard propune o soluție la întrebarea: „«Cum să răspund celuilalt care se uită la mine?» care apare în mod spontan, și cu acuitate specială, atunci când văd că ordinul sau cererea sunt adresate implicit pentru a solicita ajutor."[101] Urmându-l pe Wittgenstein în analiza de a avea acces la durerea celuilalt, autorul crede că „Știu într-un mod general, ceea ce trebuie să fac"[102], deoarece, prin intermediul expresiei chipului, am acces la o altă persoană în mod direct, chiar dacă nu profund. Autorul danez propune o formă de autodisciplină ce vine din tradiția agnostică, o viziune reluată în etica lui Wittgenstein, în ceea ce privește normele morale care ar trebui să fie date prin concretețea și caracterul unic al întâlnirilor dintre persoane. El aduce argumente că doar „perspectiva persoanei întâi" (*first person perspective*) wittgensteiniene este calea care poate fi urmată pentru a avea acces la celălalt. Pe de altă parte, tradiția existențială și fenomenologică are mereu în vedere acest mod dual de a fi dat al celuilalt și de a rămâne transcendent. Odată cu invocarea de către filosoful danez a lui Levinas, întâlnirea față-în-față devine relația socială primară. Fața, ca expresie, afectează subiectul, nu în primul rând din perspectiva persoanei a treia, ci în funcție de o gramatică sau normativitate care se situează în proximitatea persoanei întâi.

Dacă ne întoarcem pentru un moment la *Cercetări,* atunci trebuie să îi dăm dreptate lui Ovengaard: „[g]ândește-te la recunoașterea *expresiei feței.* Sau la descrierea expresiei feței — care nu constă în a da dimensiunile feței! Gândește-te și la cum se poate imita fața unui om fără să o vedem în oglindă pe a noastră."[103] Recunoașterea feței cuiva ca fiind caracterizată de durere, apropiere, agresivitate

---

100 S. Overgaard, *op. cit.*, p. 5.
101 *Ibidem*, p. 3.
102 *Idem*.
103 L. Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, ed. cit., [285].

etc. este recunoașterea sensului expresiei celuilalt. Wittgenstein II ni se dezvăluie astfel ca un intersubiectivist.

2.3. Habermas despre comunicare și instituții

2.3.1. Premise

Jürgen Habermas, etichetat adesea drept moștenitorul școlii de la Frankfurt, s-a remarcat prin elaborarea unei „noi teorii critice". El a teoretizat semnificația interacțiunii și a acțiunii în modernitatea târzie sub multiplele ei aspecte – ca etică a discursului, ca o concepție democratică a dreptului sau ca politică deliberativă. Habermas, angajat într-un „dialog" cu predecesorii și contemporanii săi, a elaborat un modelul comunicațional, începând cu anul 1981. Acest model este rezultatul unei originale sinteze de viziuni ce înglobează perspective precum cele ale lui (i) Wittgenstein, Austin, Searle și Toulmin pentru teoria limbajului; (ii) Parsons și Luhmann pentru construcția teoriei sistemice în științele sociale; (iii) Lukács, Adorno și Horkheimer în problema emancipării; (iii) K. O. Apel privind etica discursului; (iv) Gadamer în rolul interpretului și al modului de interpretare; (v) neostructuraliștii, pentru statutul subiectului modern și al relațiilor de putere etc.[104]

Pentru Habermas, interacțiunea umană este legată de un proces eminamente cumulativ, iar cunoașterea și adevărul sunt formulate intersubiectiv, prin intermediul interacțiunii comunicative. Însă această practică comunicativă nu este dependentă doar de activitatea conștientă a subiectului, astfel că intersubiectivitatea trebuie să fie concepută ca „înțelegere reciprocă". O înțelegere de acest tip se poate obține doar prin folosirea comunicativă a limbajului. Mai mult, Habermas repune în discuție conceptul husserlian de *Lebenswelt*, oferindu-i două noi sensuri. Dacă în fenomenologie, prin lumea-vieții se înțelege experiența intersubiectivă, pentru Habermas termenul primește o conotație comunicativă. Se poate vorbi de o lume a vieții în sens pragmatic (folosit pentru a produce situații de vorbire ideale) și de un sens sociologic prin care se exprimă realitatea socială (acea realitate în care există conflicte datorate perturbări în înțelegerea normelor).

Proiectul lui Habermas constă în găsirea unei alternative viabile pentru filosofia conștiinței. Formulat lapidar, dacă conștiința nu mai este suficientă pentru a valida normele, instituțiile sau drepturile, trebuie angajată o paradigmă comunicațională care să permită o selecție oportună a normelor, drepturilor și instituțiilor, într-un proces de care presupune reciprocitatea. Utilizarea limbajului

---

[104] Cf. Andrei Marga, Filosofia lui Habermas, Polirom, Iași, 2006; Raymond Guess, The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; David Held, Introduction o Critical Theory: From Horkheimer to Habermas, University of California Press, Berkeley, 1980.

este un test prin care un locutor poate avea acces, împreună cu interlocutorul său, la înțelegerea unei situații. Prin acest test concret, există posibilitatea de a găsi remedii și instrumente de ordin normativ, legal și instituțional.

Habermas pornește prin a aduce o critică tânărului Hegel, în studiul dedicat tânărului Hegel pentru a argumenta că prin conceptul de muncă, instrument și familie sunt redate cele trei momente ale dialecticii. Este vorba despre „prezentarea simbolică, procesul muncii și interacțiunea pe baza reciprocității. «Dialectica limbii, cea a muncii și cea a relațiilor morale sunt desfășurate, fiecare, ca o figură distinctă a mijlocirii». Cele trei categorii folosite de Hegel pentru a descrie viața «spiritului» nu se mai lasă ordonate în succesiune, doar împreună cele trei categorii permit descrierea «spiritului».”[105] Habermas interpretează textele tânărului Hegel astfel că cele trei elemente, limba-munca-interacțiunea, nu pot fi reductibile una la alta. „Astăzi – conchide Habermas- a devenit evident că «o corelație a dezvoltării, autonome, dintre muncă și interacțiune nu există» și că soluția constă în a delimita «munca» și «interacțiunea» înăuntrul «procesului de formare a speciei».”[106] Habermas a oferit o nouă interpretare scrierilor tânărului Hegel, observând în același timp că cel din urmă vedea soluția crizei modernității în intersubiectivitatea interpretată din prisma vieții și a iubirii. Pasul următor al demersului său este revenirea la sensul uitat al dialecticii, cel de „artă a convorbirii”, lăsând în urmă tradiția hegeliană și marxistă.

Intersubiectivitatea limbajului înlocuiește orice act de fundamentare prin conștiința subiectului (reprezentată de paradigma filosofică clasică). Această miză intersubiectivă se îndreaptă spre o înțelegere a spațiului public și a democrației care nu are o înțelegere instituțională statică, ci una care se reînnoiește continuu printr-un act deliberator al membrilor comunității. Teoria comunicațională ca întreg este construi pe idealul intersubiectivității. Altfel spus, criteriul intersubiectiviății poate fi definit ca model ce servește atât la punerea în mișcare a cercetării științifice, cât și la fondarea unor practici care îi garantează validitatea. Criteriul intersubiectivității are, în gândirea lui Habermas, ca bază cadrul unei comunicări (deci, un act de limbaj) între un locutor și un interlocutor. În *Morale et communication*[107], sunt angajate două moduri de utilizare a limbajului:

i. cea cognitivă, caracterizată printr-un locutor care afirmă un fapt către un interlocutor. Această are o funcție informațională[108];

ii. cea comunicațională, caracterizată de dorința locutorului de a ajunge la o înțelegere comună a unei situații. În acest cadru are loc înțelegerea mediată

---

[105] A. Marga, *Filosofia lui Habermas,* ed. cit., p. 284.

[106] A. Marga, *op. cit., p.* 286.

[107] Cf. J. Habermas, *Morale et communication*, Paris, CERF, 1985.

[108] Sau o funcție obiectivizantă deoarece este deja presupusă o relație între ceea ce este spus despre o stare de fapt și starea de fapt ca atare.

prin limbaj. „Cel care ia parte la procesul de comunicare, spunând ceva și înțelegând ce i se spune, fie că este vorba de transmiterea unei opinii, de stabilirea unui contract, de formularea unei promisiuni sau a unui ordin, sau mai mult, de exprimarea unor sfaturi, dorințe, sentimente sau stări sufletești, trebuie adoptată a atitudine performativă."[109]

Atitudinea performativă își are originea în filosofia searliană[110], dar suferă anumite modificări întreprinse de Habermas. Perspectiva înțelegerii reciproce implică necesitatea de a cădea de acord asupra unei stări de fapt. Atitudinea comunicațională, care implică subiectul de manieră performativă față de ceilalți subiecți, anatemizează raportul de obiectivare față de celălalt retrogradat în calitate de obiect. Dimensiunea metodologică a atitudinii comunicaționale este aceea că: „într-o structură care se definește de-a lungul unui sistem formal, prin întrepătrunderi reciproce, din perspectiva interlocutorilor, auditorilor și a persoanelor care nu iau încă parte la interacțiune"[111].

Semnificațiile sunt stabilite pentru locutor și interlocutor, pornind de la o experiență particulară. Problema sensului își are originea în comunicarea nedistorsionată la nivel intersubiectiv. Comunicarea este cea care oferă sensul, ca de altfel și raționalitatea aferentă, într-o perspectivă care se bazează simultan pe fundamentul existent în lumea socială și pe cel din experiențele particulare. Sensul se constituie, deci, prin comunicarea dintre subiecții autonomi și prin faptul că acest sens este înrădăcinat în modul lor de viață cotidian.

Criteriul științific al intersubiectivității este clar definit: „Atitudinea performativă permite o orientare reciprocă spre cerințele de validare (cum ar fi adevărul, dreptatea normativă și sinceritatea) pe care locutorul le emite în așteptarea unei luări de poziție: prin «da» sau «nu» din partea auditorului. Aceste cerințe reclamă ca o evaluare critică de genul *recunoașterii intersubiective* [s.n.], presupusă de toate cerințele particulare, să poată servi ca bază pentru un consens motivat rațional. Adoptând o atitudine performativă, locutorul și interlocutorul sunt implicați, în același timp, în funcțiile pe care le îndeplinesc, acțiunile comunicaționale în scopul reproducerii lumii vieții pe care o au în comun."[112]

În modelul comunicațional al lui Jürgen Habermas, locutorul și interlocutorul atașează fiecărui enunț o cerință aservită de validare. Astfel, în timp ce fiecare participant al actului de vorbire caută să ajungă la o înțelegere reciprocă în situații practice, în vederea coordonării acțiunilor reciproce, ei emit exigențe privind validarea corespunzătoare fiecărei categorii de enunțuri. Asertiunile

---

[109] J. Habermas, *op. cit.*, nota 1, p. 46.
[110] Cf. John R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language,* Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
[111] J. Habermas, *Discursul filosofic al modernității: 12 prelegeri*, București, All, 2000, p. 351.
[112] J. Habermas, *Morale et communication*, Paris, CERF, 1985, p. 46.

performative au atât o funcție pragmatică, cit și una de validare[113]. Cerințele de validare corespund funcțiilor cognitive, practice și expresive ale raționalității. Funcția modelului comunicațional rezidă, printre altele, la descifrarea sensului prezent în limbaj în vederea emiterii unei judecăți.

Judecățile au ca scop precis atingerea unui consens rațional fondate pe argumente raționale[114]. Modelul comunicațional are, deci, atât o funcție normativă, cât și un caracter procedural. Modelul comunicațional este model normativ deoarece propune norme legate de actul comunicațional. Modelul comunicațional este model procedural deoarece oferă criteriile pentru a evalua o acțiune comunicațională. Un moment central al argumentării lui Jürgen Habermas îl constituie definirea raționalității comunicaționale. „Acest concept de raționalitate comunicațională este încărcat de conotații care duc, în ultimă instanță, la experiența centrală a forței proprii discursului argumentat, capabilă să creeze un acord fără constrângere și să ajungă la un consens; cu ajutorul acestui discurs argumentat, interlocutorii depășesc subiectivitatea inițială a concepțiilor lor și, grație convingerilor rațional motivate, își asigură, în același timp, unitatea lumii obiective și a intersubiectivității propriei vieți."[115]

Raționalitatea comunicațională e strâns legată de teoria argumentării, întrucât acestea din urmă aduce cu sine în spațiul public rațiunile care sunt susținute. Definiția „clasică" a argumentării este: „tipul de discurs în care părțile implicate tematizează pretențiile de validitate care fac obiectul litigiilor și încearcă să le admită sau să le critice cu ajutorul argumentelor. Un argument conține rațiuni legate sistematic de pretenția de validitate a expresiilor problematice. «Forța» unui argument se măsoară, într-un context dat, prin buna fundamentare a rațiunilor; această fundamentare se arată printre altele, în capacitatea unei exprimări de a convinge participanții la discuție, cu alte cuvinte de a motiva admiterea unei pretenții de validitate."[116] Există această îndatorire de a se raporta la lumea obiectivă, subiectivă și socială prin care se pun în valoare rațiunile care pot susține pretențiile de validitate. Problematica raționalității se referă, deci, la pretenția de validitate.

---

113 Actele de limbaj sunt: constatative (cele care constată, propun, definesc, având o cerință de validare de ordinul adevărului), normative (cele ce prescriu, reglementează, având o cerință de validare de ordinul legitimității) și expresive (care exprimă stări mentale, gusturi, având o cerință de ordinul sincerității). Distincțiile actelor de vorbire, așa cum au fost ele formulate de către Austin și Searle, au fost dezvoltate într-o pretențioasă taxonomie a actelor de vorbire. Cf. s*upra*.

114 Altfel spus, prin forța „argumentului celui mai puternic".

115 J. Habermas, „Explications du concept d'activité communicationnelle", în *Logique des sciences sociales et autre esseais,* Paris, PUF, 1987, nota 1, p. 445.

116 J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnal*, Paris, Fayard, 1987, Vol. I, p. 34.

2.3.2. Lumea-vieții

În *Teoria acțiunii comunicative*, Jürgen Habermas definește lumea trăită astfel: „Structurile simbolice ale lumii trăite se reproduc grație folosirii științei valide, grație stabilirii solidarității grupului și formării de actori capabili să-și asume responsabilitățile. Procesul de reproducere adaugă situații noi stării de fapt a lumii vieții, și aceasta în dimensiunea semantică a semnificațiilor sau a conținuturilor (tradiției culturale), ca și dimensiunile spațiului social (al grupurilor integrate social) și timpului istoric (al generațiilor care urmează). Acestui proces de reproducere culturală, de integrare socială și de socializare îi corespund, în calitate de componente structurale ale lumii trăite, cultura și persoana."[117]

Lumea-vieții trebuie gândită din perspectiva teoriei acțiunii, a legăturilor sociale și instituționale: acțiunea teleologică, acțiunea reglementat prin norme și acțiunea comunicațională. Rolul acțiunii comunicaționale în relația intersubiectivă se manifestă prin importanța sa, înțelegerea acestei intersubiectivități pentru reproducerea lumii trăite. Astfel, „câmpul semantic de valori simbolice, spațiul social și timpul istoric constituie dimensiunile în care se desfășoară acțiunile comunicaționale"[118] astfel încât acțiunea comunicațională apare ca un mecanism de interpretare grației căruia se reproduc domeniile culturii.

Reproducerea culturală a lumii vieții oferă siguranța că, la nivel semantic, situațiile noi vor fi corelate condițiilor trăite ale lumii vieții. Reproducerea culturală este, de asemenea, o garanție metasocială pentru disciplinele particulare, dar și în practica curentă. Coerența și continuitatea cu opera predecesorilor, pentru a folosi terminologia lui Schütz, trebuie să fie evaluate de către raționalitatea comunicațională care funcționează în lumea-vieții. „Reproducerea lumii trăite constă, în principal, în a urma și a reînnoi tradiția, urmare și reînnoire care se mișcă între extremele continuității pure sau a unei rupturi de tradiții"[119].

Cerința de legitimitate prin lumea trăită îl determină pe Habermas să instaureze un proces de legitimare specific discursului. Astfel, acest proces de legitimare ar trebui să asigure normelor o validare socială. „Fraza «se spune ca q să fie obiectul unei directive» are, evident, o altă semnificație decât fraza «q este necesar». Deoarece este formulată într-o formulă apropiată de justețea normativă, *i.e.* formulată astfel încât pretinde o validitate pentru un cerc de destinatari, această frază exprimă o normă sau o directivă determinată. Spunem că o normă există dacă se bucură de validitate socială, dacă este recunoscută drept validă sau legitimată de către destinatarii ei."[120] În același loc, Habermas afirmă semnificația și valoarea normei ca reglementând acțiuni, și dificultățile survenite o dată cu

---

[117] J. Habermas, *op. cit.*, p. 152.
[118] *Ibidem*, p. 153.
[119] *Idem.*
[120] *Ibidem*, p. 154.

aceasta, în privința interesului comun. „Faptul că o normă există semnifică [...]: pretenția de validitate pe care o comportă este recunoscută de către cei interesați, și această *recunoaștere intersubiectivă* [s.n.] fondează validarea socială a normei."[121]

Ceea ce trebuie să se dezvolte din perspectiva validității sociale este *lumea acțiunii reglementate de normă*. Această lume ar putea fi luată în considerare, acceptată și validată de persoanele implicate deoarece ar fi în final dorită. Rolul discursului constă în edificarea și reglementarea reglementată normativ.

În această ordine de idei, Jürgen Habermas examinează etica discursului – urmând analizele lui Apel. Definiția oferită de Habermas este: „principiul unei etici a discursului se referă la o procedură care constă în a onora, prin discurs, cerințele normative de validare. Ea nu furnizează orientări legate de conținut, ci de o manieră de a proceda: discursul practic. Scopul acestei maniere de a proceda nu este, cu siguranță, aceea de a produce norme legitimizatoare. El constă mai mult în a testa validitatea normelor propuse sau gândite ca ipoteze. Este necesar, deci, ca discuțiile practice să-și primească conținutul din exterior. Fără orizontul propriu lumii vieții a unui grup social, și fără conflicte de acțiune inerente unei situații date în care participanții cred că trebuie să reglementeze prin consens o dispută legată de o problemă socială, o parte a discuției practice nu ar prezenta nici un interes. [...] În consecință, această procedură este formulată doar în sensul în care s-ar face abstracție de conținut. Datorită faptului că este deschisă, discursul necesită conținuturi contingente «date»"[122].

Discursurile sociale reprezentă o procedură socială de comunicare, în interiorul căreia pretenția de validare a normelor poate fi verificată. Discursul are astfel o funcție metacomunicațională, în care cerințele de validare sunt supuse unei proceduri de reflecție comună vizând un consens final. Discursul are ca finalitate consensul care să aibă funcție regulativă pentru diferitele tipuri de acțiuni comunicaționale. Deci, criteriul de validare al unei norme este produsul comunicării reciproc-reflexive. Concepția lui Habermas urmează, în acest punct, trei paliere:

i. Semnificația implicată în perspectiva normativă implicată în perspectiva normativă inerentă comunicării.
ii. Universalitatea necesară în vederea obținerii validității.
iii. Consensul în jurul căruia se stabilește validitatea normelor.

Programul de întemeiere al eticii discursului are un caracter procedural, altfel spus ea este una de natură formală. Această etică își găsește aplicabilitatea în discursurile practice prin umplerea lui cu un conținut oferit de lumea-vieții: „Fără orizontul lumii vieții a unei grupe sociale anume și fără conflictele de

---

121 *Ibidem*, p. 104.
122 J. Habermas, *Morale et communication*, Paris, CERF, 1985, p. 125.

acțiune dintr-o situație anume, în care participanții au considerat ca fiind menirea lor reglementarea consensuală a unei chestiuni sociale controversate, ar fi lipsit de sens să vrei să porți un discurs practic."[123]

Problemele practice sunt întemeiate intersubiectiv, astfel că o etică a discursului ar fi radicală ca spațiu în care se tranșează între „bine" și „drept". Chiar dacă valorile culturale sunt validate intersubiectiv, totuși ele nu pot revendica, de la bun început, o validitate normativă. Aceste valori sunt asemeni unor „candidate [ce vor] să se întruchipeze în norme ce ar pune în mișcare un interes general"[124]. Normele pot fi „puse în paranteză", pentru a folosi sintagma husserliană, dar nu și formele de viață sau istoria personală specifică indivizilor. De aici conchide Habermas asupra limitelor unei etici deontologice: „ea se extinde doar până la chestiunile practice ce pot fi dezbătute rațional, și anume având perspectiva unui consens. Ea nu are de-a face cu preferința de valori, ci cu valabilitatea imperativă a normelor de acțiune."[125] Discursurile practice, în aceeași măsură precum cele teoretice sau explicative, sunt supuse conflictelor sociale, determinate de situarea lor istorică. Aceste discursuri sunt supuse normelor ce afectează echilibrul raporturilor intersubiective de recunoaștere.

Pentru înțelegerea intersubiectivității vieții cotidiene, Habermas revine la nivelul praxisului comunicativ: „În discurs, noi percepem lumea trăită a praxisului comunicativ cotidian, așa-zicând, dintr-o retrospectivă artificială; căci în lumina pretențiilor admise ipotetic, lumea relațiilor reglementate instituțional e *moralizată* într-un mod asemănător felului în care e *teoretizată* lumea situațiilor de fapt existente – ceea ce însă acum fusese considerat neîndoielnic ca fapt sau normă poate fi valabil sau poate să nu fie valabil."[126] Altfel sus, caracterul teoretic al discursului împiedică accesul la acest praxis comunicativ cotidian. Dacă lumea modernă s-a specializat, s-a diferențiat în „sfere valorice"[127], cultura ca întreg s-a sfărmat, întreg ce la nivelul sferei lumii vieții are o unitate indestructibilă. „O dată cu aceste sfere valorice se nasc mai întâi perspective reflexive din care lumea vieții apare ca «praxis» – cu care ar trebui mijlocită teoria –, ca «viață» – cu care arta ar vrea să se împace potrivit cerințelor suprarealiste –, ori tocmai cu «moravurile» – , cu care trebuie să intre în relație moralitatea"[128]. Cele trei domenii – praxis, viață

---

[123] J. Habermas, „Etica discursului – note pentru un program de întemeiere", în *Conștiința morală și acțiunea comunicativă,* București, All, 2000, p. 100.
[124] J. Habermas, *op. cit.*, p. 101.
[125] *Ibidem*, p. 102.
[126] *Ibidem*, p. 103.
[127] Cf. Max Weber. Cultura specialiștilor prelucrează, printr-un act reflexiv, întreaga tradiție culturală și o compartimentează în funcție de propriile valori. Astfel apar „sfere valorice" ale producției științifice, economice, artistice, juridice etc.
[128] *Ibidem*, p. 104.

și moravurile – își găsesc contraponderea grație „sferelor valorice” existente. Lumea-vieții este sfărâmată în mod schizoid.

Asistăm astăzi, conform analizei habermasiene, la o lume a vieții care a fost integrată domeniilor particulare, pierzându-și astfel forța și naturalețea. Mai mult, fuziunea care era odinioară inerentă lumii vieții, a valabilității și a validității, între caracterul său fundamental și cel de corectitudine a dispărut. Praxisul cotidian a migrat în domeniul normelor și a valorilor. Doar prin intermediul judecăților practice mai pot fi motivate acțiuni într-o lume complet instituționalizată și supusă legităților „sferelor valorice”. Analiza lui Habermas argumentează în favoarea moralei universale, singura prin care formele de viață autentice se pot păstra. Etica discursului, cu pretențiile-i universaliste, nu are însă instrumentele prea slabe.

De fapt, etica discursului este calea prin care reușește Habermas să își formeze principiul fundamental de universalizare (U) ca regulă pentru discursurile practice. Pornind de la supozițiile a). cognitiviste, b). universaliste și c). formaliste, el le deduce, pe urmele lui Apel, din principiul moral întemeiat pe etica discursului. *U* stipulează că rezultatele și consecințele sale trebuie să fie împărtășite intersubiectiv: „orice normă valabilă trebuie să satisfacă condiția ca urmările și consecințele secundare, ce rezultă anticipativ din respectarea ei *universală* pentru satisfacerea intereselor fiecărei persoane individuale, pot fi acceptate fără constrângeri de *toți* cei vizați”[129]. Consensul pe care îl presupune ca deziderat principiul fundamental de universalizare dă măsură acceptării sau refuzării normei.

i. Judecățile morale au conținut cognitiv, ceea ce înseamnă că există criterii prin care se pot distinge judecățile corecte de cele false.

ii. Normele sunt universale și independente de contextul socio-cultural în care s-au născut.

iii. *U* elimină, prin formalismul său, formele de viață particulare, cotidiene sau ale vieții bune în general. Motivul este acela că acestea din urmă nu sunt formalizabile și, deci, decidabile argumentativ.

Se poate vorbi de o formalizare a intersubiectivității pornind de la teoria comunicării elaborată de G. H. Mead. „Orice normă validă ar primi consimțământul tuturor celor vizați, dacă aceștia ar putea lua parte la discursul practic.”[130] Mai simplu spus, orice normă de acțiune este împărtășită intersubiectiv, astfel încât discursul practic să-l infirme sau confirme.

---

[129] J. Habermas, „Conștiința morală și acțiune comunicativă”, în *Conștiința morală și acțiunea comunicativă,* All, București, 2000, p. 116.

[130] *Ibidem*, p. 117. Ea denumită și principiul fundamental al eticii discursului (D).

Teoria lui Kohleberg[131] a stadiilor morale specifice dezvoltării individului, reluată de către Jürgen Habermas, poate fi privită ca o succesiune de trepte de la dezvoltarea ego-ului la intersubiectivitate, prin procesul învățării. „Kohleberg își justifică logica dezvoltării celor șase stadii ale judecății morale prin asocierea lor cu perspectivele sociale corespunzătoare."[132] Primul stadiu este egocentric, pe urmă se succed etapele de socializare și formare a unui punct de vedere moral[133]. Lumea socială se constituie prin concepte ce urmează să aibă o încărcătură morală fundamentală. Incursiunea în demersul lui Kohleberg îi dă posibilitatea lui Habermas de a argumenta în favoarea caracterului instituțional al „lumii sociale„ și al stadiului ultim în care se constituie lumea morală, dar aceasta doar în măsura deplasării problemei în favoarea teoriei acțiunii comunicative. Când, pentru tânăr, se formează *o viziune a lumii*[134] și, deci, o perspectivă a vorbirii, acțiunea comunicativă este deja prezentă. „Această inițiativă a teoriei acțiunii sugerează ideea că desfășurarea perspectivelor socio-morale ar trebui înțeleasă în raport cu descentrarea *înțelegerii lumii*.[…] Conceptul de acțiune comunicativă e apt să fie punctul de referință pentru o reconstrucție a stadiilor interacțiunii. Aceste stadii de interacțiune pot fi descrise cu ajutorul structurilor perspectivelor, implementate în diverse tipuri de acțiune."[135]

Lumea socială și acțiunea reglată de norme este paradigma de a analiza acțiunea comunicativă. Dacă teoria societății vrea să răspundă la întrebarea cum este posibilă ordinea socială, teoria acțiunii vrea să răspundă la întrebarea corelativă de a coordona planurile participanților la o interacțiune plină de succes, astfel încât *alter*-ul să își lege demersurile sale de un anumit *ego*. Față de o acțiune „orientată spre succes, acțiunea orientată spre înțelegere are multiple avantaje strategice. Acțiunea comunicativă apare atunci când „actorii admit să își coordoneze intern planurile lor de acțiune și își urmăresc scopurile lor doar cu condiția unui *acord* asupra situației și a consecințelor așteptate, fie acesta deja unul existent sau unul ce trebuie negociat. […] Structura teleologică a acțiunii este deja presupusă, în măsura în care actorilor li se acordată facultatea de a acționa în raport cu un scop și interesul pentru realizarea planurilor lor de acțiune."[136]

---

131 Cf. V. Kolberg, *Essays on Moral Development*, Vol. I, San Francisco, 1981 *apud* J. Habermas, *Discursul filosofic al modernității: 12 prelegeri*, All, 2000.
132 *Ibidem*, p. 123.
133 Este vorba de șase etape distincte: cel egocentric, cea individual concretă, nașterea relațiilor cu ceilalți, diferențierea socială, al drepturilor și obligațiilor individuale și nașterea punctului de vedere moral.
134 În stadiul șase, respectiv șapte al dezvoltării sale.
135 *Ibidem*, p. 127.
136 *Ibidem*, p. 128.

Modelul acțiunii orientate spre înțelegere se îndreaptă spre un acord ce rezultă dintr-un act de limbaj. Această acțiune are două mize ce trebuie reținute la acest nivel al analizei:

i. necesitatea specificării condițiilor acordului
ii. aspectul intersubiectiv prin care ego-urile își leagă acțiunile[137].

Înțelegerea presupune, la rândul ei, intersubiectivitatea, căci ea face posibilă legarea acțiunilor mai multor participanți. La nivel comunicațional, *ego*-ul și *alter*-ul său trebuie să ajungă la un consens, motivat rațional, în privința conținuturilor expresiilor[138].

Lumea-vieții de zi cu zi este descompusă, practic și teoretic, în egală măsură, din situații care sunt date celuilalt prin limbaj. Astfel, orice *ego* devine și locutor și interlocutor al unui act comunicațional[139] care primește astfel „demnitatea" intersubiectivității. În *Conștiință morală și acțiune comunicativă* sau *Autonomy and Solidarity* precum și *Communication and the Evolution of Society*[140] se pune accentul pe caracterul obiectivant al relației eu-tu, al observatorului, ca moment al intersubiectivității.

„Acțiunea comunicativă" presupune, totdeauna, producerea de consens. Dar, actorul este nu doar inițiatorul unei acțiuni prin acțiunile sale responsabile, dar – iar acest aspect este important pentru o interpretare intersubiectivă – „și *produsul* tradițiilor în care stă, al grupurilor solidare de care aparține, și al proceselor de socializare în care crește"[141]. Lumea-vieții dă și *contextul* și *resursele* prin care o situație dată, un fragment al realului, va fi supusă acțiunii de către participantul la discurs. „Aceste supoziții de fundal deținute cultural sunt doar o componentă a lumii vieții; chiar și solidaritățile grupurilor unificate prin valori și competențele indivizilor socializați servesc, în alt fel decât tradițiile culturale, la resurse ale acțiunii orientate spre înțelegere."[142] Dacă lumea-vieții dă contextul și resursele unei situații date, cei ce acționează comunicativ trebuie să aibă un concept sau un sens comun al lumii. Această lume are trei dimensiuni:

i. lumea obiectivă;
ii. lumea socială (altfel spus normativă);

---

137 „Acțiunea orientată spre înțelegere“ specifică condițiile acordului obținut în mod comunicativ. Înțelegerea, și rezultatul ei, acordul între părți, depinde de conținutul motivat rațional al conținutului unei expresii.

138 Acordul presupune, deci, un act de vorbire înțeles și luat ca atare de către interlocutor.

139 Pe acestea Habermas le numește „perspectivele participanților“. Eul este, rând pe rând, locutor, interlocutor și observator detașat.

140 Cf. J. Habermas, *Autonomy and Solidarity. Interview with J. Habermas*, London-New York. Revised Edition, Verso, 1996; J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, London, Polity Press, 1984.

141 J. Habermas, *Conștiința morală și acțiunea comunicativă,* ed.cit. p. 129.

142 J. Habermas, *op. cit.*, p. 130.

iii. lumea subiectivă.

Cei care participă la comunicare se bazează, în egală măsură, pe toate cele trei lumi. Pentru a se ajunge la un acord – la o „lume comunicativă cotidiană” – se cere atât o cunoaștere propozițională împărtășită intersubiectiv, dar și o concordanță normativă și încredere reciprocă. Doar că, în atitudinea cotidiană, sunt prezente eterogen, distingându-se doar la nivel analitic, și privilegiate una sau mai multe dintre aceste trei atitudini.

Lumea-vieții reprezintă pentru Habermas orizontul sensurilor de-la-sine-înțelese care nu trebuie problematizate: un „fundament difuz, prezent doar în mod intuitiv și absolut cert”[143], dar care sunt aduse cu sine de către participanții la o comunicare.

Lumea are un conținut mundan comunicativ, umplut cu trăiri care pot fi manifestate. Din lumea-vieții se distinge și se diferențiază cunoștințele concrete cu pretenții de validitate. Subiectul trebuie să poată lua atitudine față de cel trei lumi și față de rolurile de comunicare ale persoanei în cele trei ipostaze ale sale: de eu, tu și relația obiectivizată din situațiile lingvistice.

Reluând interpretarea lui Selman, expusă în *The Growth of Interpersonal Understanding*, Habermas analizează interacțiunile de tipul eu-tu cu scopul de a argumenta perspectiva unei acțiuni orientate spre înțelegere. Copilului între șapte și douăsprezece ani percepe deja persoana celuilalt, fiind capabil de acțiune în relație cu semenii săi. În acest stadiu se formează o perspectivă autoreflexivă și capacitatea de recunoaștere. „Persoanele sunt înțelese ca având o orientare dublă, dispusă social: manifestarea vizibilă, probabil pentru spectator, și realitatea ascunsă *mai adevărată*”[144]. În acest stadiu, copilul chiar dacă nu percepe încă o a treia persoană, el înțelege că există o relație mediată între sine și celălalt.

Al treilea nivel, între zece și cincisprezece ani, concepe a treia persoană care „permite mai mult decât simpla preluare a perspectivei altuia asupra sinelui; adevărata perspectivă a celei de-a treia persoane asupra relațiilor caracteristice caracteristice la nivelul 3 include și coordonează *simultan* perspectiva sinelui și ale celorlalți. […] Subiecții ce gândesc la acest nivel văd necesitatea de a coordona perspective reciproce și cred că satisfacția socială, înțelegerea că deciziile trebuie să fie reciproce și coordonate în așa fel încât să fie autentice și efective. Relațiile sunt privite ca fiind sisteme actuale în care gândurile și experiențele sunt mutual împărtășite.”[145] Punctul de vedere a lui Selman completează, însă, interpretarea

[143] *Ibidem*, p. 132.
[144] *Ibidem*, p. 136.
[145] *Ibidem*, pp. 137-138.

inițială a lui G. H. Mead[146] în problema constituirii lingvistice a intersubiectivității.

2.3.3. Intersubiectivitatea din perspectiva discursului

În cadrul interacțiunilor, acțiunea comunicativă reprezintă forma ei cea mai înaltă. Prima etapă de acțiune, de tipul eu-tu, este asumată prin rolurile de comunicare ale locutorului și interlocutorului. A doua etapă, cea a interacțiunii convenționale, prezintă un observator, pe lângă participanții la dialog, căci acesta participă activ la comunicare. Cu ajutorul lui, comportamentul condus de interese se transformă în unul strategic. La acest nivel, lumea socială devine reglementată prin norme stabilite intersubiectiv. „Acest sistem de perspective ale lumii își găsește corelatul său lingvistic în cele trei moduri fundamentale de utilizare a limbajului, pe care vorbitorul competent le poate distinge și asocia în mod sistematic într-o atitudine performativă."[147]

Deci, se poate vorbi despre o interacțiune mediată de comunicarea persoanei a treia, neimplicate. Acordul părților este obținut discursiv, prin puterea argumentului cel mai puternic. Acțiunea strategică și acțiunea reglementată de norme sunt împlinite de al treilea stadiu de acțiune, cel al argumentării. „În argumentare, atitudinea orientată pe succes este atrasă de competitori într-o formă de comunicare, ce continuă cu alte mijloace acțiunea orientată pe înțelegere. În argumentare, oponenții și preopinenții duc o *competiție prin argumentare*, pentru a se convinge unul pe altul, adică pentru a ajunge la consens. [...] În discurs, constrângerea celui mai bun argument se exercită asupra convingerilor doar într-un mod «neconstrângător», adică intern, pe calea schimbărilor de atitudine motivate rațional."[148] O dată cu participarea la discurs, contextul „praxisului cotidian" – al intersubiectivității cotidiene în care își spune cuvântul argumentarea - scade în relevanță, dar revine perspectiva deja asumată a lumii vieții.

Al patrulea stadiu al interacțiunii este cel moral, care trebuie să rezolve stările conflictuale prin consens. „O dată cu edificiul unei lumi sociale și o dată cu trecerea la interacțiune condusă de norme, toate relațiile sociale primesc un caracter propriu *în mod implicit* sferei moravurilor. Regulile de aur și supunerea în fața legilor sun imperative etice ce judecă pur și simplu ceea ce e deja gândit în rolurile sociale și în norme, înainte ca vreun conflict moral să izbucnească:

---

[146] Pentru Mead, intersubiectivitatea se constituie prin procedeul învățării limbii, când sunt prinse semnificațiile. Selman adaugă acțiunea modului în care deja formele prin care ne adresăm celorlalți sunt consolidate. Preluând „teoria jocurilor", și aplicând-o în psihologia socială, Selman arată caracterul obiectivant al lui eu-tu.

[147] *Ibidem*, p. 150.

[148] *Ibidem*, p. 152.

complementaritatea așteptărilor comportamentale și simetria drepturilor și obligațiilor."[149]

Acțiunea comunicativă este folosită de mijloacele argumentării în vederea unei abordări morale. Se constituie prin acest demers al interacțiunilor o conștiință morală ce are să reglementeze viața socială. Se poate afirma că cei ce acționează comunicativ se raportează la instituții în mod convențional, „încât prezenței recunoscute intersubiectiv a normelor i se acordă validitate absolută"[150]. În stadiul moral, lumea socială devine ruptă de lumea-vieții, iar unitatea praxisului comunicărilor cotidiene se rupe în norme și valori.

Habermas vede comunicarea lingvistică drept formă de fundamentare a normelor juridice. Comunicarea lingvistică exprimă logica lumii trăite deoarece reproducerile culturale ale modernității trebuie validate social, fapt ce are loc prin comunicarea lingvistică. Habermas analizează, de exemplu, următoarea frază: „Îți promit (prin aceasta) să vin mâine"[151] Efectul coordonării pentru acțiune nu poate fi stabilit decât dacă condițiile de acceptabilitate se bazează pe o recunoaștere intersubiectivă a pretenției de validare a enunțului. Această recunoaștere intersubiectivă a pretenției de validare a unui enunț va fi cea care îi va fonda semnificația, care permite instaurarea obligațiilor semnificative ca urmare a interacțiunii. „Un locutor poate [...] motiva rațional un interlocutor să accepte oferă actului său de limbaj deoarece, pe baza relației interne de validare și justificare care onorează pretențiile, poate garanta că va da, dacă este necesar, argumente convingătoare care asigură pretenția de validitate contra unei critici a autorului.. astfel, un locutor nu exprimă forța legăturii angajate de succesul său prin validitatea a ceea ce a spus, ci prin efectul de coordonare realizat de garanția oferită de a onora, dacă este cazul, prin actul său de limbaj, pretenția de validitate care a fost ridicată. În locul forței de motivare empirice a unui potențial de sancțiuni legat de maniera contingentă de acțiuni de limbaj, avem forța unei motivări raționale a asigurărilor pretențiilor de validitate, pentru toate cazurile unde rolul nelocuționar nu cunoaște o pretenție de putere cu una de validitate."[152]

Locutorul și interlocutorul interpretează pretențiile de validitate în lumina standardelor culturale în vigoare. Însă, chiar dacă o recunoaștere intersubiectivă se formează în jurul valorilor culturale, acest lucru nu înseamnă că pretenția poate fi universalizată. Doar cu ajutorul dimensiunii reflexive este posibil acest caracter universal, care se realizează prin schimbul universal de roluri. Astfel, la baza oricărui proiect comunicațional se află cerința de a vedea din punctul de vedere al celuilalt pentru ca să fie eficientă comunicarea. Perspectiva cooperării acțiunii

---

[149] *Ibidem*, p. 155.
[150] *Ibidem*, p. 167.
[151] J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnal*, Paris, Fayard, 1987, Vol. I, p. 306.
[152] J. Habermas, *op. cit.*, p. 311.

duce la concluzia după care formarea imparțială a judecății se exprimă într-un principiu care constrânge fiecare persoană să adauge perspectiva celorlalți participanți. Thomas McCarty afirmă despre înțelegerea imperativului categoric habermasian și kantian astfel: „În loc să impună celorlalți o maximă pe care eu o doresc a fi lege universală, trebuie să supun maxima mea atenției tuturor pentru a examina prin discuție pretenția pretenția sa de universalitate. Astfel apare o deplasare: centrul de greutate nu mai constă în ceea ce fiecare dorește să pună în valoare, fără a fi contrazis, ca lege universală, ci în ceea ce poate fi recunoscut de toți ca normă universală."[153] Această regulă a universalizării joacă un rol în validarea normelor, având scopul de a le face acceptabile de către toți, deoarece sunt fondate pe argumente care pot fi împărtășite.

2.3.4. Intersubiectivitatea și instituțiile

Instituțiile au valabilitate prin recunoașterea intersubiectivă, altfel spus prin consimțământul celor ce interacționează. Orice instituție ascultă de norme bine stabilite care sunt reglementate discursiv. „Plecând de la ideea discursului ca formă a acțiunii comunicative – forma *pură* a acesteia – Habermas a dat o rezolvare nouă problemei întemeierii normelor interacțiunii sociale. [...] Prin normă el înțelege așteptări de comportament reciproce, care sunt împărtășite și recunoscute de cel puțin doi subiecți capabili de acțiune și de vorbire."[154] Pentru Habermas, normele trebuie să satisfacă interesele fiecăruia și să aibă ca finalitate consensul. Aceasta subliniază principiul pluralității ce caracterizează modernitatea târzie.

„Conflictele care apar în cadrul interacțiunii guvernate prin norme provin, în mod direct, dintr-o perturbare a înțelegerii naturale asupra normelor. Rezolvarea poate consta doar în garantarea faptului că se aprobă și se recunoaște intersubiectiv cerința validității care a fost inițial contestată, dar care a putut fi reabilitată demonstrându-i-se caracterul neproblematic. Rezolvarea poate fi, de asemenea, contestată doar în a garanta faptul că se aprobă și se recunoaște intersubiectiv o altă cerință care să o înlocuiască pe cea contestată. Acest gen de înțelegere ia forma unei *voințe comune*. Dar atunci când este necesar ca argumentările noastre (adică cele normative) să producă o înțelegere de acest tip, nu ajunge ca individul să se întrebe, reflectând asupra acestui lucru, dacă ar putea adera la o normă. Nu ajunge nici ca toți indivizii să delibereze individual pentru ca apoi să li se înregistreze sufragiul. Ceea ce se cere este o argumentare reală la

153 Vezi T. McCarty, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass&Londres, MIT Press, 1978, p. 328.

154 Andrei Marga, *Acțiune și rațiune în concepția lui Jürgen Habermas*, Cluj-Napoca, Dacia, 1985, p. 221.

care să participe, prin cooperare, persoanele implicate. Doar un proces intersubiectiv de înțelegere poate conduce la un acord de natură reflexivă."[155]

Doar printr-o argumentare reală se poate ajunge la consensul necesar unei probleme normative. Consensul ar trebui să înglobeze atât majoritatea cât și minoritățile diferite. Astfel, consensul nu poate fi obținut decât printr-un număr restrâns de norme, printr-un dialog permanent între propunerile cu conținut normativ care se pot mobiliza prin lumea trăită și alegerea minimalistă care poate fi păstrată prin cerința consensului. Acest dialog, care are un fundal rațional, deschide perspectiva raționalizării lumii trăite, nu ca proiect direct, ci ca o consecință indirectă și limită a acțiunii sociale. Sunt astfel prezente două cerințe la fel de puternice:

i. satisfacerea intereselor tuturor;
ii. cerința consensului acceptabil pentru toți.

Menținerea celor două elemente conferă normelor o ancorare în diferențierea pe care fiecare persoană în parte și-o face asupra lumii vieții. Orice persoană trebuie să fie cadă de acord asupra normelor juridice plecând de la situațiile de fapt ale lumii trăite. Acordul este cel care creează consensul care, în egală măsură, conferă normelor forța de obligație.

Pentru Habermas, normele sunt susceptibile de adevăr și discursul nu este decât un proces de formare democratică în interiorul căruia interesele s-ar putea transforma în norme. Ca atare, normele exprimă interesele iar cerința de universalizare reprezintă orizontul practicilor de acord. În proximitatea normelor se consolidează o concepție a statului de drept (*Rechtstaat*) de natură „comunicațională". Legitimarea puterii nu mai este asociată legalității, ci se stabilește ca un dialog comunicațional deschis în permanență cu puterea instituțională și legală. Dialogul comunicațional și participarea efectivă înlocuiesc puterea care reprezentau în mod tradițional statul de drept[156]. Legitimitatea se constituie din suveranitatea comunicațională, iar puterea, la rândul ei, trebuie să fie comunicațională. Intersubiectivitatea din comunicarea discursivă deplasează problema suveranității spre comunicarea efectivă în vederea recunoașterii normelor valide. „Suveranitatea diseminată în întregime nu se încarnează [...] în corpurile membrilor asociați, ci, dacă mai putem vorbi de încarnare – în acest forme discursive de comunicare a opiniei și a voinței în așa fel încât rezultatele lor supuse greșelii să aibă pentru ei prezumția de rațiune practică. O suveranitate

[155] Jürgen Habermas, *Morale et communication*, Paris, CERF, 1985, p. 88.
[156] În acest punct, Habermas se distanțează de Max Weber pentru care dominația legală trebuie să ia formă juridică. Cel dintâi înlocuiește paradigma puterii cu cea a comunicării: legitimitatea formei juridice este dată de dialogul comunicațional. Teoria sa a fost expusă în *Faktizität und Gelung* și în articole precum: „Three Normative Models of Democracy", in *Constellations*, Vol. 1, 1994, p. 1-10; „Struggles for Recognition in Contitutional States", in *European Journal of Philosophy*, Vol. 1, nr. 2, 1993, p. 128-155 etc.

populară devenită fără subiect și anonimă, intersubiectiv desființată, nu își găsește expresia în procedurile democratice și în condițiile comunicaționale exigente ale implementării ei. […] Suveranitatea lichefiată comunicativ își trage puterea din discursurile publice."[157] Suveranitatea este asociată cu existența comunicării practice în spațiul public. Suveranitatea se bazează pe utilizarea publică a rațiunii ca forță socială care se afirmă într-un proces infinit de acte de limbaj. Acestea trimit la constituirea lumilor trăite, cu alte cuvinte la diferențierea pe care fiecare individ o poate face pentru societate și personalitate.

Statul de drept își primește legitimitatea doar dacă destinatarii dreptului se pot considera și autori raționali ai normelor care îi privesc[158]. Jean-Mark Ferry, traducătorul în franceză și exegetul lui Habermas, interpretează acest fapt astfel că suveranitatea comunicațională, care e baza statului de drept, instaurează o putere *stricto senso* comunicațională[159]. Habermas dă, în *Law and Modernity*, o interpretare proceduralistă a statului de drept. Habermas propune înlocuirea idealului colectiv de formare a voinței, cu o formare colectivă a voinței proceduraliste intersubiective. Teoria suveranității comunicaționale determină formarea unei voințe comune. Ea constă în utilizarea publică a rațiunii pentru a evalua argumentele și motivele. Conform viziunii lui Habermas, voința comună se constituie prin utilizarea practică a rațiunii în spațiul public, prin procesul de formare a argumentelor și rațiunilor și prin deliberarea comunicațională prin dialogul generalizat. Simplu spus, voința colectivă se formează intersubiectiv. Procesul de formarea a voinței intersubiective are loc în paradigma deliberării generale – locul în care se formează voința democratică.

Formarea discursivă a voinței are loc în spațiului public. Prin argumentarea rațională, asigură modalitățile de formare a voinței constituite intersubiectiv[160]. „Statul de drept devine un proiect, în același timp un rezultat și un catalizator care accelerează raționalizarea lumii trăite, depășind cu mult politicul. Singurul conținut al proiectului este instituționalizarea îmbunătățită pas cu pas a procedurilor de formare a voinței colective, proceduri care nu pot neglija scopurile concrete ale părților implicate."[161] Discuția practică se impune cerințelor consensului, elaborării „voinței comune", la care ar trebui să poată subscrie

---

[157] J. Habermas, «La souveranité populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public», în *Lignes*, Paris, nr. 7, 1989, p. 52.
[158] Problema legitimității statului de drept, Habermas o preia din concepția lui Hegel a modernității juridice.
[159] Vezi Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'etique de la communication*, Paris, PUF, 1987.
[160] Cf. J. Habermas, *Law and Modernity*, ed. de M. McMurrin, University of Utah Press și University Press, Cambridge, 1988.
[161] Jürgen Habermas, «La souveranité populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public», în *Lignes*, Paris, nr. 7, 1989, p. 58.

oricine[162]. Habermas, în tendința lui de a depăși „filosofia conștiinței", crede că individul se realizează ca ființă morală prin utilizarea publică a rațiunii în spațiul public. Idealul autonomiei morale este ancorat în intersubiectivitatea spațiului public. Spațiul public este: „un domeniu al vieții noastre sociale în care se poate forma așa ceva precum opinia publică. Accesul la ea este principal deschis tuturor cetățenilor. În cadrul ei, cetățenii tratează neconstrânși probleme de interes general. De aceea ea este interpretabilă ca o comunicare a cărei formă maximă de simplitate este discuția. Mediile în care ea se realizează sunt medii ale comunicării, presa, radioul etc."[163]

2.3.5. Exigențele comunicative ale democrației

Controversa din 1995 între Habermas și Rawls[164] este semnificativă pentru o abordare intersubiectivă, în măsura în care este pusă în joc chiar filosofia comunicării. Filosoful german se apleacă asupra lumii cotidiene în ce privește concepția republicană, pornind de la moștenirea modernității. El îl critică pe Rawls pentru refuzul acestuia de considera dialogul, ca fundament al politicului, la rangul care i se cuvine. Autonomia individului are caracter monologic, fiind tematizat doar în perspectiva lui „eu". O astfel de concepție rămâne, în opinia lui Habermas, dependentă de premisele unei filosofii a conștiinței, fiind astfel limitată la un subiect solitar. Acest model nu necesită argumente rațional îndreptățite din partea cetățenilor. Critica lui Habermas propune o concepție a autonomiei personale care nu are în vedere agentul, decât din perspectiva unui model ipotetic: nu este menținută înțelegerea reflexivă pe care fiecare individ o poate dobândi în spațiul public. Pentru Rawls, așa cum crede Habermas, suveranitatea poporului se rezumă la o logică a alegerii raționale predeterminată instituțional.

Pentru Rawls, normele și instituțiile sunt fondate neutru de către orice membru al societății. Persoanele raționale pot verifica și pot contesta utilizarea unei metode, fiind capabili de a asigura o bază „democratică" instituțiilor juridice și politice. Din contră, Habermas crede că indivizii autonomi nu au nevoie de o reprezentare care nu îi recunoaște ca autonomi în totalitate. El crede că „cetățenii nu sunt autonomi politic decât în măsura în acre se pot înțelege colectiv ca autorii legii la care sunt supuși și ca destinatarii acestora."[165] Habermas acuză, aici, concepția conform căreia omul modern nu ar fi responsabil intersubiectiv de

[162] Aici, Habermas nu propune un ideal normativ, ci recunoaște cerințele morale conform cărora nimeni nu trebuie exclus din acest spațiu.
[163] A. Marga, *Acțiune și rațiune în concepția lui Jürgen Habermas*, ed. cit., p. 83.
[164] Cf. J. Habermas, „Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", în *The Journal of Philosophy,* Vol. XCII, martie 1995; John Rawls, „Replay to Habermas", in *The Journal of Philosophy,* Vol. XCII, martie 1995. *apud* www.questia.com.
[165] J. Habermas, „Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", în *The Journal of Philosophy,* Vol. XCII, martie 1995, p. 46.

construcția unei vieți comune, refuzând accepțiunea autorității ca luare de cuvânt în spațiu public[166]. Democrația trebuie să fie luare de cuvânt și participare activă a tuturor cetățenilor unui stat. Ea se poate manifesta, așa cum considera Habermas, doar în spațiul public: prin schimbul de argumente și a formării voinței comune împărtășită comunicațional.

Habermas operează cu exigența comunicării pentru a satisface cerințele reale ale democrației. „Suveranitatea complet diseminată nu se întrupează nici măcar în corpurile membrilor asociați, ci – dacă mai putem vorbi de o oarecare întrupare – în aceste forme de comunicare discursivă a opiniei și a voinței astfel încât rezultatele lor slabe să aibă pentru ei prezumția de rațiune practică. O suveranitate populară devenită anonimă și fără subiecți nu își găsește expresia exclusiv prin procedurile democratice și în condițiile exigente ale implementării sale. […] Suveranitatea lichefiată comunicativ se pune în valoare prin puterea discursurilor publice."[167]

Suveranitatea comunicațională, pe de o parte devine vizibilă prin dezbaterile publice, pe de altă parte ea trebuie să fie asumată instituțional. Fundamentul ei este intersubiectivitatea subiecților în comunicarea discursivă, care vizează recunoașterea reciprocă a normelor pe care dorim să le onorăm și care merită să fie validate în avantajul comunității. Subiectul modern este locutor și interlocutor în același timp prin intermediul unei comunicări, fără însă să ocupe locul central care revine sensului normativ al comunicării în care s-au angajat. Se poate spune că suveranitatea comunicațională este forța normativă a dialogului cetățenilor. Această teză a suveranității comunicaționale conduce spre intersubiectivitatea, care e văzută ca model prin care cetățenii autonomi se pot vedea și confirma ca autori de drept. În calitate de participanți la discursul democratic, membri societății trebuie să examineze dacă o normă poate sau nu să fie considerată validă. Prin utilizarea limbajului, în scopul atingerii consensului, subiecții, fie ajung la un acord privind validitatea la care speră să actele lor de vorbire, fie constată dezacorduri care trebuie luate în seamă. Actul de comunicare ridică astfel pretenții de validitate care necesită o recunoaștere intersubiectivă. Habermas concepe intersubiectivitatea ca autonomie politică în care subiecții sunt și autorii și destinatarii legilor în drepturile care și le acordă reciproc.

Dacă pentru Rawls subiectul moral își folosește singur intuiția morală pentru a justifica valorile și instituțiile, pentru Jürgen Habermas instituțiile își găsesc justificarea în urma unui dialog. În centrul dezbaterii din 1995 stă

---

[166] Pentru Habermas, spațiul public este cel privilegiat, căci doar aici le este permis cetățenilor să se înțeleagă reciproc ca autori și destinatari ai legilor. Autonomia individuală și colectivă primesc sens doar într-o comunitate politică. Astfel, Habermas îl acuză pe Rawls de „instituționalism conservator".

[167] J. Habermas, «La souveranité populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public», în *Lignes*, Paris, No. 7, 1989, p. 52.

concepția diferită a celor doi cu privire la „rațiunea publică". Pentru Rawls, valorile morale și politice de bază se realizează în instituții. Ele reprezintă „rațiunea publică" întruchipată, altfel spus, instituțiile sunt cadrul afirmării rațiunii publice. Poziția cetățeanului este una minoră, el neluând *de facto* decizii, ci doar sprijină oficialii guvernului și, deci, „rațiunea publică". Ori, consecința acestui mod de a concepe rațiunea publică este aceea de a se raporta la cetățean, pe fondul valorilor morale și politice stabilite, ca la un individ fără drept de decizie. Pentru Rawls, „rațiunea publică" va fi deținută de Curtea Supremă.

Habermas se opune vehement acestei viziuni, considerând „rațiunea publică" legată de indivizi și de modul acestora de a acționa în spațiul public. „Spațiul public se descrie cel mai bine ca o rețea care permite comunicarea de conținuturi și luări de poziție, prin urmare de opinii; fluxul comunicării este aici filtrat și sintetizat pentru a se condensa în opinii publice regrupate în funcție de o temă specifică. La fel ca lumea trăită în ansamblul său, spațiul public se reproduce, de asemenea, prin activitatea comunicațională, cunoașterea unei limbi naturale fiind suficientă pentru a participa; este important ca practica uzuală a comunicării să fie la îndemâna tuturor. [...] Dar spațiul public nu se specializează în raport cu nici unul dintre aceste aspecte; în măsura în care se extinde la probleme de ordin politic, el abandonează sistemului politic tratamentul specializat al acestor probleme."[168]

În respectul autonomiei politice a celuilalt, spațiul public servește la luarea în considerație a oricărei opinii, punând între paranteze tema sursei acestor opinii. Ele exprimă preocupările cetățenilor spațiul public devenind „o cutie de rezonanță capabilă să repercuteze problemele care, negându-și rezolvarea în altă parte, trebuie tratate în mod politic"[169]. Acest spațiu devine accesibil tuturor și servește la exprimarea opiniilor cetățenilor, înlăturând, totodată, pericolul unor puteri eterogene.

Pentru a vorbi despre teoria societății elaborate de Habermas, trebuie precizată distincția dintre legalitate și legitimitate. Legitimitatea se concretizează în dreptul participării la procesele democratice. Procedurile democratice sunt fundamentele pe care se clădește ordinea juridică în dialogul dintre legalitate și legitimitate. Democrația este pentru Habermas modalitatea prin care se asigură că legalitatea este legitimă. „Ideea de autolegislație de către cetățeni nu trebuie să fie asociată cu autolegislația morală. Autonomia trebuie înțeleasă de o manieră mai universală și mai neutră.[...] Doar odată angajat pe drumul unei instituționalizări, având o formă juridică, principiul de discuție trebuie să ia forma unui principiu democratic, care, la rândul lui, conferă o forță legitimă procesului de instaurare a

[168] J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997, p. 492.
[169] J. Habermas, o*p. cit.*, p. 479.

dreptului."[170] Subiecții de drept asigură, în calitate de cetățeni, posibilitățile de drept. Democrația, așa cum apare în *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, face posibil dreptul. Ea este un proces care converge spre scopul unic de a face din indivizi autori și destinatari ai legilor și normelor. Democrația primește legitimitate prin ea însăși, altfel spus, ea nu se poate baza decât pe democrații care formează o comunitate juridică și politică. Mentalitățile democratice doresc să își asume responsabilitatea promisiunii de autolegislație și să asigure consimțământul tuturor în ceea ce privește dreptul, normele și instituțiile. Ele sunt cele care, afirmând proiectul juridic modern, se afirmă prin structurile de comunicare capabile să propună perspectiva intersubiectivă a democrației. Democrația se desfășoară, conform lui Jürgen Habermas, doar în cadrul discursurilor comunicaționale.

„Conceptul democrației, fondat pe teoria discursului, propune imaginea unei societăți descentralizate, care creează totuși, cu ajutorul spațiului public politic, o arenă însărcinată special să perceapă, să identifice și să trateze problemele care privesc societatea în ansamblu. [...] Chiar dacă este anonimă, suveranitatea poporului nu se retrage în procedurile democratice și în implementarea juridică a condițiilor comunicaționale care o fac posibilă, decât pentru a pune în valoare statutul său de putere generat de comunicare."[171] Procesele democratice sunt cele care produc legitimitatea necesară legalității.

Modernitatea juridică funcționează înăuntrul unei paradigme în care indivizii sunt autori cât și destinatari ai normelor și instituțiilor, astfel încât, procesele democratice trebuie, la rândul lor, instaurate prin aceste norme și instituții. Astfel, este garantată partea procedurală a democrației în care dreptul și democrația sunt coextensive.

Un alt aspect ce trebuie menționat este apărarea, de către Habermas, a dreptului cosmopolit[172]. Acest drept protejează indivizii, prin drepturile inalienabile ale „drepturilor omului". Statutul de subiect al dreptului cosmopolit se concretizează sub forma exigenței politice care permite „responsabilitatea" pentru problemele concrete și tangibile ale indivizilor. Cetățeanul lumii trebuie să se poată considera întotdeauna, în reciprocitate cu toți ceilalți subiecți. Statutul de drept cosmopolit al individului depinde de recunoașterea celuilalt, statut ce se reflectă sub auspiciile drepturilor persoanei. Ceea ce are în vedere Jürgen

---

170 *Ibidem*, p. 128.

171 *Ibidem*, p. 320.

172 Vezi J. Habermas, „Pacea etenă. Bicentenarul ideii kantiene", in *Filosofia practică a lui Kant,* M. Flonta și H. Keul (ed.), Iași, Polirom, 2000, pp. 146-210.

Habermas prin revenirea la proiectul kantian este deschiderea orizontului unui spațiu public planetar, ce trebuie să se constituie pe bază normativă[173].

2.3.6. Habermas și Luhmann

În *Discursul filosofic al modernității*, Jürgen Habermas îl așază pe Luhmann în succesiunea lui Nietzsche și Adorno în ce privește „sfârșitul individului". „N. Luhmann presupune pur și simplu că structurile intersubiectivității se dezagregă, că indivizii sunt desprinși de lumea ce le este proprie vieții – că sistemele personale și sociale constituie unul pentru altul ambiente. [...] Lumea-vieții, marginalizată, mai poate supraviețui doar dacă, în ceea ce o privește, se transformă într-un subsistem controlat de medii și lasă în urmă, ca pe o piele de șarpe, praxisul comunicativ cotidian."[174] În funcționalismul sistemic, subiectul autoreferent este înlocuit cu sistemul autoreferent iar poiesis-ul autoconservării vieții acestui subiect ia locul intersubiectivității. Habermas îl acuză deci pe Luhmann că acesta a neglijat lumea „subcomplexă" a vieții. În timpul istoric al diferențierilor sistemice, mediile de control precum banul sau puterea trebuie să reintre în lumea-vieții. Habermas a propus, în *Teoria acțiunii comunicative*, o raționalizare a lumii vieții înainte ca mediile care sunt banii și puterea să fie instituționalizate juridic. Aceste instituționalizări au fost cele care au determinat criza societății moderne. Luhmann propune imaginea societății „fără organe centrale", în care lumea-vieții s-a descompus în sisteme specializate funcțional precum economia, statul, educația și știința. Raporturile funcționale ale sistemelor au dizolvat relațiile intersubiective, pierzându-se astfel echilibrul la nivel macrosocial. „Din perspectiva teoriei sistemelor, doar sistemele parțiale își dezvoltă ceva de genul unei *conștiințe de sine*, și anume doar cu privire la propria funcție."[175]

În aceste condiții, consensul social general devine cvasi-imposibil. Luhmann îl citează pe Husserl atunci când vrea să argumenteze în favoarea tezei imposibilității postulării unei „preeminențe ontologice" a lumii vieții[176]. Doar că, teoria comunicării s-a eliberat de fundalul său transcendental. Interacțiunea socială presupune, pentru Habermas, o lume a vieții împărtășită intersubiectiv, adaptată situației lingvistice care este performată. Lumile vieții ce vin în contact

---

[173] Recent, Habermas tematizează absența spațiului public european. Soluția ar putea fi articularea unor „noi mișcări sociale": pacifiste, ecologice sau chiar și feministe, pentru a se ajunge în final la un spațiu public mondial.

[174] J. Habermas, *Discursul filosofic al modernității: 12 prelegeri*, ed. cit, p. 330.

[175] J. Habermas, o*p. cit.*, p. 335

[176] „A fost o decizie aparte a filosofiei husserliene, cu urmări considerabile în discuțiile sociologice, de a acorda acestui provizoriu, cu titlul de «lumea vieții», poziția unei baze de plecare ce deține valabilitatea ultimă a unui apriori concret." N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Vol I, Ffm. 1980, p. 33 *apud* J. Habermas, *Ibidem*, p. 336.

una cu alta, interacționează, până când „universurile lor de înțelegere «se contopesc». De aceea și societățile moderne, în mare măsură descentrate, mențin în acțiunea comunicativă cotidiană un centru virtual de autoînțelegere.”[177] Praxisul cotidian oferă, chiar și în societățile netradiționale, spațiul pentru procesele de autoînțelegere.

O acuză puternică la adresa gândirii lui Luhmann constă în teoria consensului ce ar funcționa macrosocial. Habermas crede că acest consens este provizoriu și instabil. Orice consens presupune actul reflexiv al subiectului – ceea ce la Luhmann s-ar putea numi societate -, doar că la nivel sferei publice, intersubiectivitatea nu se poate apleca asupra sieși. „Suveranitatea poporului” presupune că cetățenii iau parte la „constituirea colectivă a voinței”, dar ei nu pot „acționa colectiv”. „Numesc autonome acele sfere publice care nu sunt produse și întreținute de către sistemul politic în scopul procurării legitimării. Centrele de comunicare condensată apărută spontan în microsectoarele praxisului cotidian se pot dezvolta până la nivelul de sfere publice autonome și se pot fixa ca intersubiectivități autosusținute, superioare doar în măsura în care potențialul lumii vieții este folosit autoorganizării și utilizării autoorganizate a mijloacelor de comunicare. Formele ale autoorganizării întăresc capacitatea colectivă de acțiune.”[178] Altfel spus, sferele publice autonome se constituie pe baza din lumea-vieții amplu raționalizată.

Jürgen Habermas amendează teoria generală a societății că „nu conduce sociologia în vreun fel pe cale asigură a științei; ea se prezintă mai degrabă ca succesoarea unei filosofii apuse”[179], a filosofiei subiectului pe care dorește să o depășească. Autoreferențialitatea sistemului nu are un centru de unde să poată lua naștere conștiința de sine. „În locul subiecților capabili de conștiință de sine intră astfel sisteme ce elaborează sensul sau îl prelucrează”[180]. Distincția sistem-ambient, acuză Habermas, este tributar filosofie transcendentale: sistemul după ce se delimitează de ambientul său, îl constituie pe acesta ca pe un orizont de sens. O ală critică vizează similitudinile cu depășirea idealismului subiectiv de sorginte hegeliană.[181] Lui Luhmann îi lipsește, în mod special, concepția intersubiectivă produsă lingvistic.

Jürgen Habermas își încheia volumul *Discursul filosofic al modernității: 12 prelegeri*, astfel: „Poate că intersubiectivitatea produsă lingvistic și sistemul închis autoreferențial ofere cuvintele-cheie pentru o controversă ce poate lua locul

---

[177] *Ibiem.*
[178] *Ibidem*, pp. 340-341.
[179] *Ibidem*, p. 343.
[180] *Ibidem*, p. 344.
[181] „Sistemele prelucrătoare de sens“ constituie ambiente unele pentru altele, ambiente pe acre fiecare sistem trebuie să o domine

problematicii devalorizate a relației corp-mine"[182]. Altfel spus, cele două mari teorii ale filosofiei contemporane fac corp comun pentru a da tonul filosofiei actuale.

2.4. Luhmann despre comunicare și societate

2.4.1. Premise metodologice

Opera lui Niklas Luhmann este, la ora actuală, una din cele mai sistematice încercări de analiză a raționalității în cadrul societății moderne complexe. „Luhmann și-a expus concepția asupra raționalității în volumul *Conceptul de scop și raționalitatea sistemului* (1968), în care a cercetat statutul noțiunii de scop. Premisa sa este că «teoria scopurilor în sistem a rămas problematică, deoarece conceptul de scop este conceput la origine plecând de la acțiunea individuală»."[183] Astfel, scopul trebuie transpus în domeniul teoriei sistemelor și să fie înțeles ca o „funcție" printre celelalte funcții ale raționalizării sociale. Sensul pe care Luhmann îl dă raționalității este acela de reducere a complexității sistemului. Raționalitatea nu poate fi gândită individual, ci doar în cadrul sistemului.

Astfel, raționalitatea modernă ce urmează să fie depășită de perspectiva lui Luhmann presupune un cadru comunicativ al unei comunități care instaurează senul acțiunii. Atunci când Luhmann analizează raționalitatea modernă, el inserează acest demers în teoria sistemelor sociale – adevărata noutate pe care o aduce viziunea sa. Sistemele sociale sunt în *Unwelt*, în lumea ambiantă[184]. Ele își asigură stabilitatea prin rezolvarea de probleme „[F]iind determinați de «reducerea complexității», oamenii angajează în întreprinderile lor, înainte de toate un «sens», ce precede orice recurs la întemeiere și nu poate fi în vreun fel derivat din acesta. [...] «Capacitate de întemeiere, chiar întrebarea cu privire la întemeieri și interesul pentru ele depind de construirea intersubiectivă a lumii.»"[185] Dacă sensul este conferit de comunitate, în modernitatea târzie se cere reformularea unei teorii a societății care să nu aibă în centrul său ideea de rațiune. Pentru Luhmann, societatea nu mai poate fi gândită din prismă strict economică sau politică. Urmând analiza lui Andrei Marga, „sistemele sociale nu mai pot fi considerate «autarhe», «suficiente lor însele». [...] Se impune acum cu evidență adevărul că «sistemele sociale» sunt inserate într-un mediu înconjurător (*Umwelt*), ca parte a unei lumi (*Welt*), și sunt determinate, în virtutea acestei

---

[182] *Ibidem*, p. 358.

[183] Niklas Luhmann, *Zweckbegriff und* Systemrationalität, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, p. 7, *apud* Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană,* ed. cit., p. 352.

[184] Păstrez aici traducerea de lume ambiantă pentru *Umwelt.* Cf. capitolul despre intersubiectivitatea la Husserl și cotidianul la Heidegger. În anumite contexte se cere, totuși, redarea lui *Umwelt* cu mediu (înconjurător).

[185] A. Marga, *Raționalitate, comunicare, argumentare,* ed. a II-a, Grinta, Cluj-Napoca, 2009, p. 221.

situații, la a-și asigura stabilitatea pe calea rezolvării de probleme de «reducere a complexității».”[186]

Luhmann își propune depășirea viziunii husserliene asupra sensului înțeles ca intenționalitate, acordând primat funcției pe care acesta îl îndeplinește într-un sistem. Complexitatea este gândită în termenii unei relații între sistem și lume, în sensul unor posibilități infinite. „Complexitatea înseamnă practic constrângere la selecție. Contingența înseamnă practic pericol de decepție și necesitatea de a se lăsa în seama riscurilor.”[187] Reducerea complexității de către sistemele sociale însemnă „prelucrarea cu sens a realității”. Astfel, sensul nu mai este construit sau produs de către un subiect creativ, ci este dat în prealabil acestuia. „În fine, comunicare nu mai este mediul în care se stabilește sensul, ea rămâne doar «actualizarea sensului care informează cel puțin unul dintre participanți», ce presupune senul ca dat.”[188] Lucrarea lui Niklas Luhmann, din 1984, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie,* a reprezentat un moment crucial în dezvoltarea științelor sociale din spațiul germanic. Însă, receptarea întregii opere luhmanniene a rămas obturată în spațiul non-german.[189]

Luhmann a remodelat teoria structurală a sistemelor dată de Parsons, construind, în același timp, o teorie originală a comunicării. Constructul său teoretic înglobează elemente din domenii diverse, cum ar fi fenomenologia lui Husserl, constructivismul, cibernetica, semiotica etc. Terminologia e tributară altor discipline; de exemplu *autopoiesis* e preluat din biologie, *diferența* din logică și *mediu* din psihologie. La Maturana, *autopoiesis* desemnează „o rețea de producere de componente ce, recursiv, interacționează și astfel generează rețeaua în care acestea funcționează și sunt constituite, în spațiul în care ele există, limitele rețelei ca fiind componente care participă la realizarea rețelei.”[190]

„Sociologia se află într-o criză de teorii”[191] – cu aceste cuvinte își începe Niklas Luhmann lucrarea *Sisteme sociale*. Situația sociologiei este identificată, în optica lui Luhmann, în trecerea sub tăcere a raportării sale la societate. Sociologia era considerată a fi o teorie a sferei sociale, nu o teorie a societății. Categorii precum cele de rol social, interacțiune, intenționalitate și acțiune socială formau

---

[186] A. Marga, *op. cit*., p. 223.

[187] N. Luhmann, „Sinn als Grundbegriff der Sozialogie”, în *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, p. 32, *apud Ibidem*, p. 225. [Sau definiția complexității ca risc în *Social Systems,* trad. J. Bednarz, Stanford University Press, Stanford, 1995, p. 24 și *sqq*.]

[188] *Ibidem, p.* 227.

[189] Acest fapt nu are loc doar grație limbajului ermetic folosit, ci mai ales diferenței în metodologia folosită de el, în raport cu cea din sociologia anglo-saxonă sau franceză. Cf. Giddens sau Bourdieu.

[190] Humberto Maturana, „Autopoiesis”*,* în *Autopoiesis: A theory of Living Organization*, ed. de Milan Zeleny, North Holland Series in General Systems Research, New York, 1981, p. 24.

[191] N. Luhmann, *Social Systems*, trad. de J. Bednarz, Stanford University Press, Stanford, 1995, p. 4.

la începutul secolului al XX-lea scheletul unei sociologii empirice ale cărei teorii luau forma unei științe cu fundamente cauzale. Însă, conceptul de societate contravine acestei înțelegere a sociologiei drept știință autonomă a sferei sociale, supunând discuției teoreticienilor europeni un paradox: cum poate fi societatea un sistem social printre multe alte sisteme sociale, fiind însă în același timp un sistem atotcuprinzător, fundamental.

Niklas Luhmann a înțeles importanța crucială a conceptului de „sens" pentru teoria socială, unind astfel elemente din teoriilor sociologice clasice (Max Weber, Talcott Parsons) cu idei preluate din alte domenii. Nemulțumit de situația în care a ajuns sociologia, Luhmann a decis începerea unui program de cercetare care să corecteze starea actuală, prin construcția unui *background* teoretic. Reacțiile la această construcție teoretică au fost multiple: (i) respingerea teoriei ca fiind speculativă; (ii) respingerea teoriei cu argumentul că ar fi un funcționalism tehnocratic ce renunță la valorile iluministe și emancipatoare care ar trebui să fie prezervate în sociologie, critică ce vine de la Jürgen Habermas; (iii) utilizarea teoriei ca o „cutie de piese"[192], din care se pot împrumuta concepte și teorii după nevoile proprii; (iv) critica teoriei din perspectiva teoriei generale a sistemelor; (v) îmbrățișarea deplină a teoriei, fără urme de critică la adresa teoriei lui Luhmann.[193]

2.4.2. *Autopoiesis* și societate

Sistemul psihic și cel social sunt sisteme vii. N. Luhmann definește viața prin *autopoiesis*[194], ceea ce duce implicit la faptul că el poate aplica acest concept sistemelor sociale și psihice. „Sistemele vii sunt tipuri speciale de sisteme. Dacă facem abstracție de viață și definim *autopoiesis*-ul ca o formă generală de construct de sistem, prin autoreferențialitate, va trebui să admitem că suntem sisteme autopoietice nevii, moduri diferite de reproduceri autopoietice."[195]Pentru Luhmann, sistemul autopoietic se constituie astfel[196]

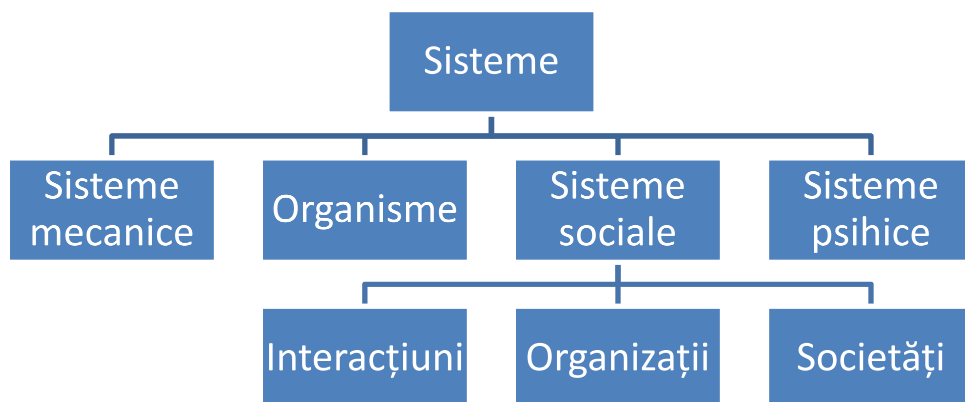
[192] Și în senul dat de Wittgenstein acestei analogii. Cf. *supra*.

[193] Cf. Alex Viskovatoff, „Foundations of Niklas Luhmann's Theory of Social Systems", în *Philosophy of the Social Sciences*, Dec 1999, Vol. 29, Nr. 4, p. 481.

[194] Cf. sensul primar, cel de auto-organizare. Din greacă: *auto* este „sinele" care se referă la identitatea individuala iar *poiere* înseamnă „a produce" sau „a crea" și se referă la procesele creative ce se regăsesc în toate sistemele vii.

[195] N. Luhmann, *Essays on Self-Reference*, Columbia University Press, New-York, 1990, p. 2.

[196] N. Luhmann, *Social Systems*, ed. cit., p. 2.



„Sistemele *autopesis* sunt «sisteme definite ca unități de producție a componentelor, care, în mod recursiv, prin interacțiune, generează și realizează rețele care le produc și le constituie, în spațiul în care ele există». Din acest motiv, sistemele *autopoiesis* nu sunt doar sisteme auto-organizate, nu doar produc și eventual modifică propriile structuri, autoreferința lor se aplică producției propriilor componente."[197] Elementele ultime ale sistemului, „indivizii", sunt produse ale sistemului. Altfel spus, ceea ce este utilizat de sistem este, totodată, și produs de acesta.

Sistemele sociale folosesc comunicarea ca mod specific de reproducere *autopoietică*. Orice comunicare presupune sinteza a trei termeni: informația, rostirea și înțelegerea. Sistemul comunicativ de informație – exprimare - înțelegere nu poate fi descompus. Sistemul social este autoreferențial deoarece, pe de o parte, se bazează pe un proces ce se referă la sine și, pe de altă parte, se distinge pe sine. Aceste sisteme sunt închise, ele fiind definite ca societăți și interacțiuni. Societățile înglobează toate sistemele care au calitatea comunicării, extinzând și limitând sistemul social, prin comunicare. Interacțiunile nu sunt sisteme închise, ci se referă la persoane, însă comunicarea din sistem se justifică doar în parametrii sistemului.

Luhmann acuză întreaga tradiție sociologică, de la Weber până la Habermas, că asociază nelegitim comunicarea cu teoriile acțiunii. Pentru cel dintâi, sistemul social nu este acțiune, ci un sistem cu o accepțiune individualistă și nu holistă. „Pentru sistemele autopoietice, doar comunicarea poate fi unitatea elementară a bazei autoreferinței procesului sistemului social, o comunicarea ce este inerent socială. [...] Mai mult, acțiunea socială implică comunicare, implică,

[197] N. Luhmann, *Essays on Self-Reference*, ed. cit., p. 3.

cel puțin, comunicarea înțelesului acțiunii sau intenția actorului, dar implică totodată comunicarea definirii situație, așteptările de a fi înțeles și acceptat […] Teoria sistemelor sociale autopoietice revendică o revoluție conceptuală în sociologie: înlocuirea teoriei acțiunii de teoria comunicării ce caracterizează nivelul elementar operativ al sistemului”[198] în acest context conceptual, distincția dintre comunicare și acțiune este înțeleasă ca distincție dintre lume și sistem.

Sistemele autopoietice produc și reproduc elementele lor constitutive chiar cu ajutorul acestor elemente. Sistemul este un sistem închis ce nu primește *input*-uri și nici nu face posibil *output*-uri. Diferența dintre sistem și mediu este acela că mediul dă impulsuri și perturbă sistemul, fără ca totuși acest sistem să fie influențat de mediu. Sistemele autopoietice sunt sisteme autoreferențiale închise, funcționând după dinamica lor internă, producând totuși deschidere pe baza acestei închideri.

După 1987, autorul deschide calea creării unei teorii generale a societății, detaliind fiecare subsistem al societății în lucrări distincte[199], pentru ca în 1997 să apară lucrarea capitală a lui Niklas Luhmann, *Societatea societății*. Teoria generală a sistemelor analizează sistemele particulare, ceea ce are loc prin definirea ca gen proxim și diferență specifică. Astfel, genul proxim este conceptul general de „sistem” înțeles ca un model oarecum newtonian, universalist. Luhmann efectuează o revizuire a întregului proiect parsonsian, rezultând o teorie conceptul de funcție și funcționare este supraordonat celui de structură. „Metoda analizei funcționale pe care o asumăm se bazează pe conceptul de informație. […] Cu alte cuvinte, suntem situați într-un orizont particular al lumii vieții care a fost stabilit cu un scop precis și care supune tot ce are loc procesului de informare (mai exact, descoperirii diferenței) unor condiții speciale, astfel dându-i o formă precisă.”[200] Din această perspectivă nouă, fiecare subsistem are o funcție de îndeplinit în menținerea în viață a sistemului. Această abordare, preluată din teoriile sistemice ale lui H. R. Maturana și F. J. Varella, descrie societatea ca pe un sistem viu, ca un organism. Tot ce va face sistemul pentru menținerea sa este să-și asigure reproducerea la infinit a structurilor interne, pentru menținerea „în viață”. Cu alte cuvinte, sistemul își asigură continuitatea prin reproducerea propriilor elemente, de unde și denumirea dată acestui tip de sisteme: sisteme *autopoietice*.

Sistemul este un agregat format atât din elemente aflate într-un permanent raport de independență, cât și din relațiile de interacțiune și interdependență.

---

[198] *Ibidem*, p. 6.

[199] Cf. *Economia societății* (1988), *Știința societății* (1990), *Dreptul societății* (1993), *Realitatea mediilor de comunicare în masă* (1994), *Arta societății* (1995). Dintre postume, *Religia societății* (2000) și *Politica societății* (2000) etc.

[200] N. Luhmann, *Social Systems*, ed. cit., p. 52.

Sistemul este delimitat de *Umwelt* printr-o linie de demarcație astfel sistemele nu sunt fixate normativ, ci sunt descrise și interpretate. Acest lucru înseamnă că teoria este un cadru de referință conceptual, rămânând în sine o abstracție. Teoria societății a lui Niklas Luhmann[201] se bazează pe (i) asumpția existenței sisteme; (ii) pe conceptul de *autopoiesis*; (iii) pe implicațiile teoriei matematice a diferenței[202]; (iv) pe o teorie comunicării[203]. Reducerea unei teorii de o complexitate enormă, cum este cea a lui Luhmann, la câteva puncte esențiale nu poate fi realizată decât conștientizând că ea are ca scop doar edificarea câtorva idei principale necesare dezvoltării temei acestei lucrări.

Prin autopoiesis se descrie regenerarea sistemelor prin resurse proprii și caracterizează sisteme biologice, sociale sau culturale. Un sistem autopoietic își poate asigura caracterul propriu doar printr-un recurs la propriul său trecut, având în vedere că elementele sistemului care trebuie reproduse există în cadrul sistemului (pentru a satisface nevoile întregului) și doar ca elemente ale sistemului. *Autopoiesis*-ul este constituit din relații care formează o rețea de procese circulare cu organizare proprie cuprinzând întregul sistem. Luhmann are în vedere prin *autopoiesis*, ca mod de reproducere a sistemelor, unități elementare ale sistemului ce se delimitează de mediul înconjurător prin rețeaua astfel formată. Diferența față de teoria biologistă stă în faptul că sistemele sunt închise operațional, demarcația dintre interiorul și exteriorul sistemului fiind generată chiar de sistem. Astfel, sistemul însuși se găsește în postura de propriu observator care decide ce operații îi aparțin, în opoziție cu modelul biologist care era nevoie de un observator extern pentru a stabili demarcație[204]. Stabilirea diferenței dintre intern și extern, dintre sistem și mediul înconjurător al sistemului, devine astfel principala operație a unui sistem *autopoietic*, întreaga reproducere a elementelor sistemului reducându-se la reproducția acestei diferențe. Din această perspectivă, avem de-a face cu o schimbare majoră de paradigmă în teoria sistemelor. Dacă până la Luhmann diferențierea principală, cea pe baza căreia se stabilea identitatea sistemului, era cea dintre parte și întreg, dintre sistem ca totalitate și elementele constituente, prin această schimbare de paradigmă relația sistem – mediu înconjurător devine ideea centrală. Luhmann merge chiar mai departe și renunță la această paradigmă sistemică axată pe o relație de *input-output*, între sistem și mediu: procesul de *autopoiesis* pretinde doar reflexivitate din partea sistemului, nu și un schimb (de informație, în cazul sistemelor sociale și psihice, de materie

---

[201] Luhmann se referă la scrierile de dinainte de *Soziale Systeme* ca la o *Nullserie.*

[202] Aici Luhmann urmează calculele care stau la baza „legilor formei". Cf. George Spencer Brown, *Laws of Form*, Allen & Unwin, London, 1969.

[203] Jürgen Habermas și Niklas Luhmann urmau să aducă conceptul de comunicare în centrul construcțiilor lor teoretice, proiect ce nu s-a realiza din cauza morții lui Luhmann.

[204] Cf. N Luhmann, „Introducere“, în *Sociale Systemes*, Stanford, Stanford University Press, 1995, p. xviii.

sau energie în cazul sistemelor mecanice sau biologice) cu mediul său ambiant. Închiderea operațională a sistemelor este aici o necesitate. Teoria sistemelor reflexive a lui Luhmann susține că sistemul trebuie să creeze o descriere de sine, pe care să o utilizeze apoi în procesul de reproducție, în *autopoiesis*[205]. Urmându-l pe Heinz von Foerster[206], Luhmann stabilește că operațiunea reflexivă de autodescriere a sistemelor autopoietice e posibilă doar având ca și corelat mediul înconjurător, și asta pentru că doar stabilind o diferențiere între cele două sistemul se poate descrie pe sine – operațiune care nu poate avea loc în condiții de solipsism. Diferența clasică dintre sisteme închise și sisteme deschise e înlocuită acum de întrebarea cum poate produce închiderea operațională deschiderea către mediul înconjurător.

Pentru a rezolva această problemă, Luhmann apelează la perspectiva lui George Spencer Brown[207] și la „legile formei". De aici, Luhmann deduce trei enunțuri[208]:

i. Sistemul este o diferență, cea dintre sistem și ambient, în care sistemul reprezintă partea marcată a diferenței.

ii. O formă oarecare cuprinde atât partea marcată, cât și partea nemarcată a formei – prin urmare ea e inclusă în sine, la fel cum diferențierea se include pe sine prin operația de trasare a distincției (*draw a distinction)*. Luhmann numește aceasta, urmând terminologia lui Spencer Brown, *re-entry*. Re-intrarea este un paradox: sistemul se distinge de mediu prin distincția pe care o trasează față de acesta pe baza distincției dintre cele două, trasată de sistem.

iii. Sistemul are nevoie de un singur tip de operație pentru a reproduce diferența dintre sistem și mediu, comunicarea. Limita dintre sistem și ambient depinde de distanța accesibilă comunicării interne sistemului. Astfel, marcarea sistemului în cadrul diferențierii dintre sistem și ambient se face după criteriul comunicării: orice comunicare, respectiv doar acea comunicare, care are sens pentru sistem face parte din sistem[209].

„Sensul" unei comunicări pentru un sistem este dat de un cod binar propriu fiecărui sistem. Toate operațiile din interiorul sistemului economic pot fi reduse, în ultimă instanță, la codul binar plată - neplată, iar cele din sistemul juridic la codul binar drept - nedrept, aceste coduri fiind cele care generează crearea unor

---

205 N. Luhmann, *Observations on Moderniy,* trad. de W. Whobrey, Stanford University Press, Stanford, 1995, p. 63.

206 Luhmann se referă la Heinz von Foerster, *On Self-Organizing Systems and Their Environment*, și H. von Foerster, *On Constructing a Reality*, în *Environmental Design Research* ed. de Wollgang F. E. Preiser , Vol. 2, Stroudsbourg Pa, 1973. Cf., de asemenea, N. Luhmann, *Social System*, ed. cit., pag. 25.

207 Cf. George Spencer Brown, *Laws of Form*, Allen & Unwin, London, 1969.

208 Cf. N. Luhmann, *Essays on Self-Reference,* ed. cit., pp. 83-84.

209 Cf. *Ibidem*, p. 95 și *sqq*.

subsisteme sociale distincte. Astfel, fiecare operație din interiorul unui sistem social face o selecție conform codului propriu, preferând una dintre părțile codului binar: economia va alege întotdeauna plata iar politica va alege puterea. Operând pe baza codului binar, sistemul social va încerca întotdeauna să reproducă acest cod, împreună cu preferința pentru una dintre părțile codului. Operația unică a societății fiind cea a comunicării, Luhmann elimină din conceptul său de societate orice alt element, inclusiv ființa umană. Nu oamenii sunt cei care formează societatea, ci comunicarea.

Pentru el, societatea există, ca întreg, atâta timp cât comunicarea este continuată și este reprodusă. Având în vedere autosuficiența codului propriu pentru funcționarea sistemului social, comunicarea cu alte sisteme sociale – care reprezintă doar lumea ambientală (*Umwelt*) pentru sistemul dat – nu este necesară. Activitatea mediului, neinteligibilă sau neimportantă din punctul de vedere al codului binar al fiecărui sistem social în parte, produce totuși ceea ce Luhmann numește „zgomot de fond" (*Hintergrundgeräusch*)[210] – care nu este comunicare în sine, dar este o comunicare potențială. Sistemele sociale trebuie să facă o selecție din multitudinea de „zgomote" ale mediului, alegând ca fiind comunicare ceea ce face sens conform cu propriul cod. Această reinterpretare a comunicării inițiale are loc la toate nivelurile societății, constituind de fapt mecanismul principal de asigurare a continuității comunicării. Pentru ca sistemele să comunice între ele pe perioade îndelungate, fără a fi nevoie de schimbări structurale care să permită receptarea noii informații la fiecare nouă comunicare, este nevoie de ceea ce Luhmann numește „cuplare structurală". Prin aceasta, fiecare sistem social își dezvoltă pe baza experiențelor comunicative anterioare, structuri adaptate codării-decodării informațiilor emise-primite pe un anumit canal către și de la alte sisteme sociale cu structuri construite în mod similar. Cuplarea structurală poate avea loc doar în cadrul unui orizont anticipativ, sistemul social organizându-și propriile structuri pentru a intercepta comunicările pe care le anticipează din mediul exterior.[211]

2.4.3. Comunicarea și *Umwelt*

Luhmann vrea să depășească sensului clasic al conceptelor de acțiune și comunicare ca fiind „reziduuri, deoarece ele angajează o referință la subiect."[212] O astfel de perspectivă ar asuma, în mod greșit, existența unui individ sau subiect căruia i se poate atribui *comunicarea*. Perspectiva propusă de Luhmann este aceea

---

[210] N Luhmann, *Sociale Systemes,* ed. cit., p. 136 și *sqq.*

[211] Cf. Alex Viskovatoff, „Foundations of Niklas Luhmann's Theory of Social Systems", în *Philosophy of the Social Sciences*, Dec 1999, Vol. 29, nr. 4, pag. 481.

[212] N. Luhmann, „Autopoiesis. What is Communication?", în *Communication Theory*, Vol. 2, nr. 3, 1992, p. 251 *apud* www.questia.com [consultat la 02.01.2008].

că „doar *comunicarea poate comunica,* și doar în cadrul unei asemenea rețele de comunicare se poate înțelege ce înseamnă producerea unei acțiuni.”[213] În analiza propusă de sociologul german, sistemele sociale nu trebuie, deci, analizate pornind de la acțiune, ci de la comunicare. Premisa majoră a acestei înțelegi a comunicării este existența unor sisteme vii conștiente, realități *sui generis*. Însă și comunicarea trebuie gândită ca fiind o astfel de realitate. Comunicarea „apare prin sinteza a trei secțiuni diferite, anume selecția *informației*, selecția expresiei (*utterance*) și o înțelegere sau neînțelegere selectivă a expresiei și a informației.”[214] Înțelegerea este un punct nodal al procesului, dat fiind că doar prin intermediul ei se poate distinge între valoarea informației și rațiunea pentru care a fost exprimată. Procesul de selecție are loc însă la toate cele trei nivelurile comunicative. Prin înțelegere este posibilă relaționarea cu celălalt (înțeles ca un sistem închis), cu alte sisteme de comunicare. Dar ea este, înainte de toate, condiția pentru *autopoiesis*-ul sistemului social. Exemplul oferit de Luhmann pentru explicarea comunicării ca înțelegere, înțelegere eronată sau neînțelegere este expresia „Tu nu mă înțelegi pe mine.” Această sintagmă poate însemna: (i) „nu vrei să accepți ce îți spun”; (ii) „comunicarea nu poate comunica din pricina neînțelegerii”; (iii) „condiția comunicării” (comunicare paradoxală). S-ar putea afirma că, la nivel cotidian, o astfel de expresie înseamnă, de regulă acceptare sau respingere ce poate fi rezolvată prin comunicare asupra comunicării.

Luhmann afirmă în continuare că „cele trei componente, informația, expresia și înțelegerea, nu pot fi interpretate ca funcții, acte sau orizonturi de validitate. […] Sistemul de comunicare este un sistem complet închis care își creează componentele prin însăși comunicare. În acest sens, sistemul de comunicarea este un sistem autopoietic care se (re)produce prin funcționare ca o unitate pentru sistem prin sistemul însuși.”[215] Altfel spus, sistemul de comunicare decide asupra propriilor componente și asupra propriei structuri. Caracterul de circularitate și ermetism autopoietic al comunicării duce la consecința că aceasta nu poate avea o finalitate ultimă. În mod evident, există episoade conduse de scopuri, însă tot ce se poate spune despre comunicarea în general este faptul că ea există sau nu.

O comunicarea fără entelehie contravine, în mod evident, viziunii lui Habermas, pentru care scopul este atingerea consensului. În teoria sistemelor, „este înlocuită entelehia condusă de consens cu un alt argument: comunicarea conduce spre o decizie necesară între faptul ca exprimarea și înțelegerea informației să fie acceptată sau respinsă.”[216] Acest risc al respingerii face parte

---

[213] Idem.
[214] *Ibidem*, p. 252.
[215] *Ibidem, p.* 254.
[216] *Ibidem, p.* 255.

dintr-o logică a comunicării, dat fiind că, prin ea, se ajunge la constituirea unei versiuni „da” și a unei versiuni „nu” asupra realității. Realitatea, lumea rămâne orizontul ultim[217] ce nu poate fi valorizat ca pozitiv sau negativ, deoarece fără acceptarea ei necondiționată nici comunicarea nu ar putea fi gândită.

Deși persoana[218], înțeleasă ca un sistem psihic, nu face parte din societate, aceasta din urmă nu poate exista fără suportul structural al omului. Mediul de comunicare al societății specializat pentru interacțiunea cu sistemele psihice (care aparțin mediului ambiant al societății) este cel al „mediilor de comunicare în masă”[219]. Prin urmare, o societate modernă poate exista, ca sistem social complex, doar cu suportul unor medii de comunicare în masă bine structurate, independente, cu accentul pus pe diversitate – aceasta fiind condiția de bază pentru a putea fi siguri că mediile de comunicare în masă surprind un volum cât mai mare din mediul înconjurător al sistemului social (vizate fiind aici atât sistemele psihice, cât și mediul natural). Într-un sistem complex, comunicarea specifică nu poate fi nici una economică, nici una spirituală, politică sau juridică, pentru că ar aparține unui subsistem și ar submina însăși raționalitatea existenței sistemului. În plus, comunicarea proprie unui sistem social trebuie întotdeauna să fie astfel concepută încât să permită cuplarea ei la comunicări anterioare și în același timp să dea posibilitatea generării și cuplării de noi comunicări. Astfel, comunicarea specific europeană este nevoită să se limiteze la (sau mai exact, să revendice pentru sine) comunicarea. În acest fel, sunt asigurate (i) autopoiesisul, prin perpetuarea comunicării; (ii) distincția de mediul ei înconjurător social, provenită din interiorul sistemului, cât și (iii) exigența comunicării specifice a sistemului.

Spre deosebire de Jürgen Habermas[220], Luhmann nu împărtășește optimismul acestuia în ceea ce privește potențialul comunicativ al societății civile în contextul problemelor generate, de exemplu, de diferențierea funcțională a sistemelor sociale, de conflictele etice persistente sau de incapacitatea planificării politice durabile. Luhmann rămâne pe o poziție critică, chiar sceptică în ceea ce privește capacitatea reală de transpunere în practică a proiectului în forma sa actuală și, mai ales, în ceea ce privește posibilitatea conducerii și cârmuirii politice a unui asemenea sistem.

---

[217] Cf. *supra,* Capitolul 3.1. În fenomenologia genetică se regăsește același sens al orizontului lumii pe care Luhmann îl preia în acest context.
[218] Cf. *infra.*
[219] Cf. N. Luhmann, „Modes of Communication and Society”, în *Essays on Self-Reference,* ed. cit., p. 56 și *sqq.*
[220] Cf. N. Luhmann, „The Improbability of Communication”, în *Essays on Self-Reference,* ed. cit. Textul clasic în acest sens îl reprezintă, totuși: Jürgen Habermas și Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*

Comunicarea definită ca proces de selecție își are propriul orizont, având în vedere ceea ce este ales, informația. Limbajul uman[221] îndeplinește trei funcții: (i) de prezentare (ceea ce corespunde selecției), (ii) de exprimare (selectarea exprimării) și (iii) de apel (pretenția ca selecția să fie acceptată). Însă diferența este partea cea mai importantă a comunicării. „Diferențierea este relaționată strict cu unitatea și, astfel, cu închiderea comunicării prin selecții și selecții ale unor selecții, astfel se obține reducerea complexității."[222] Dacă comunicarea este orientată de selecție și diferență, întrebarea care se pune este aceea de a explica limbajul, ce este el. Acesta este definit ca „un mediu distins prin folosirea semnelor"[223] prin care complexitatea este redusă.

2.4.4. Dubla contingență și intimitatea

Sistemul se definește prin gen proxim și prin diferența specifică. Luhmann a recurs la o metodă funcționalistă de definire a sistemului societății, prin care se renunță la vechiul mod de abordare al diferenței specifice. Singura diferențiere care persistă este cea dintre sistem și *Umwelt*. Întrebarea este aceea de a găsi calea prin care pot fi conectate diferitele sisteme, care să formeze un tot unitar, societatea. Conexiunea este asigurată de comunicare, nu de una înțeleasă în sens clasic[224], conform căruia toate sistemele ar trebui să dispună de același cod unic care să permită codificarea informației, transmiterea și decodificarea, rezultând informația transmisă, proces urmat de înțelegerea informației. Sistemul, închis fiind, nu cunoaște codul folosit de alte sisteme pentru decodificarea mesajului. Comunicarea nu mai este un proces conștient, discursiv, între parteneri, ci este extinsă la Luhmann la un nivel al potențialității, orice poate fi o comunicare: gest, decizie luată în interiorul unui anumit sistem poate fi interpretat de alt sistem drept comunicare, drept sursă de informație. Aici intervine importanța recursivității sistemelor[225]: sistemul se privește pe sine, din interiorul său, pentru a putea decide care manifestare a altui sistem poate fi transformată într-o informație care să ajute la menținerea stabilității propriului sistem. Altfel toate manifestările exterioare ale sistemelor ar putea fi percepute de restul sistemelor doar ca factori perturbatori pentru propria stabilitate, și integrarea într-un sistem global nu ar mai fi posibilă.

Având la îndemână acest instrument solid al teoriei comunicării, Luhmann poate afirma că societatea nu este formată din elemente, ci din comunicare, aceasta fiind operațiunea care menține coerența structurii sociale. Este o

---

[221] Cf. Karl Büler, *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunction der Sprache,* ed. a II-a, Stuttgart, 1965.
[222] N. Luhmann, *Social Systems,* ed. cit., p. 144.
[223] *Ibidem, p.* 160.
[224] Cf., de exemplu, Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg*, Ed. Politică, București, 1975.
[225] Recursiv în sensul de folosire *exclusivă* a elementelor sistemului pentru crearea altor elemente ale sistemului.

consecință logică, univocă a construcției teoretice conform teoriei comunicării că acest cod poate fi descris foarte simplu printr-un cod binar, cel al relației adevărat-fals. Codul nu este determinat arbitrar, ci se ajunge la el prin evoluție istorică, prin eliminarea treptată a tuturor conotațiilor care trebuie preluate de alte sisteme funcționale.

În ce privește sistemele sociale, Luhmann „nu prezintă o analiză sociologică a societății moderne sau o teorie a societății, ci elaborează cadrul conceptual general pentru o astfel de teorie. El oferă instrumente pentru a observa variația sistemelor sociale: societăți, organizații și interacțiuni."[226] Sistemul se obține prin reducerea complexității ambientului, ceea ce implică selecție și, implicit, contingență. Distincția clasică parte-întreg devine, astfel, cea dintre sistem-lumea ambientală. Luhmann schimbă fundamentul gândirii occidentale prin refuzul a cinci axiome:

i. al principiului subiectului unitar și autonom
ii. ideea societății ca derivând din sfera intersubiectivității
iii. corolarul comunicării ca interacțiune dintre subiecți
iv. înțelegerea comunicării ca interacțiune
v. înțelegerea limbajului ca fiind reprezentare a acestui conținut produs intersubiectiv[227].

În acest punct al analizei se pot trage două concluzia relevante pentru înțelegerea sistemelor: (i) înțelegerea este autoreferențială și (ii) sistemele sociale și cele psihice sunt distincte. „Sistemele închise [...] sunt cele pentru care ambientul nu are semnificație sau este semnificant doar prin anumite canale specifice. [...] Diferențierea sistemului nu este altceva decât repetiție în interiorul sistemelor a diferenței între sistem și mediu. Astfel, întreg sistemul se folosește de sine ca un mediu pentru a forma subsisteme."[228] Sistemele autoreferențiale sunt cele care își generează propriile elemente componente și elementele operaționale, cu toate acestea ele sunt ghidate de mediu pentru a putea crea o demarcație față de acesta. Ele presupun aceste granițe sau limite, deoarece „prin aceasta se distinge conceptul de sistem de cel de structură."[229] Funcția demarcației este dublă, pe de o parte, ea separă sistemul de mediu, pe de altă parte, tot demarcația sistemului este cea care o relaționează cu ceea ce este în afara sistemului. Iar acest lucru are loc grație unei adaptări a sistemului: „sistemele complexe trebuie să se adapteze nu doar mediului înconjurător, dar și propriei lor complexități. Ele trebuie să-și rezolve propriile improbabilități interne și inadecvări."[230] Altfel spus, sistemele complexe sunt nevoite să se adapteze lor însele.

---

[226] Eva M. Knodt, „Introducere", în N. Luhmann, *Social Systems,* ed. cit., p. xvii.
[227] Cf. E. M. Knodt, în *Ibidem*, p. xxv și *sqq.*
[228] *Ibidem*, p. 7.
[229] *Ibidem*, p. 24.
[230] *Ibidem*, p. 31.

În analizele întreprinse până acum, intersubiectivitatea era mereu legată de un sens precis al temporalității (Fichte, Husserl, Mead etc.). Aceeași legătură se regăsește în analiza lui Luhmann asupra fenomenului intersubiectiv. Selecția complexității presupune concepția asupra timpului. Informația are caracter evenimențial: „[p]rin informație avem în vedere *un eveniment* care selectează stările sistemului.”[231] Informația nu este o structură, ci evenimentul care actualizează folosirea structurilor. Ea este unică, întrucât chiar dacă s-ar putea repeta, ea nu mai este informația în sistemul care, între timp, și-a schimbat structura. „Informația este posibilă doar în cadrul unui sistem, doar grație autoreferinței și schemei informației. Ea nu poate fi atribuită de către sistem mediului. Informația este o selecție din domeniul unor posibilități pe care sistemul în sine îl stabilește și îl consideră relevant.”[232] În comparație cu informația internă sistemului, lumea este un termen mult mai general, desemnând unitatea tuturor posibilităților.

Pornind de la analiza lui Parsons cu privire la acțiunea reciprocă a actorilor sociali, Luhmann dezvoltă o interpretare originară a intersubiectivității. Întrebarea sa vizează relaționarea acțiunii dintre *ego* și *alter*. „Se poate vorbi despre ego și alter în ce privește un potențial deschis pentru determinarea înțelegerii care este dată în forma orizontului a celor ce experimentează acest potențial în ei înșiși sau în alții.”[233] Relația eu-celălalt are loc ca fapt social, în sistemul social, sub forma contingenței. Dacă se înțelege prin contingență starea de fapt care ar putea fi altfel decât este, ea presupune inevitabil lumea ca un dat prealabil. „Situațiile cu dublă contingență necesită o minimă observare reciprocă și un minim de așteptări, fundamentate în cunoaștere, pentru a începe comunicarea. În același timp, complexitatea unor astfel de situații exclude înțelegerea reciprocă totală a participanților, într-adevăr, înțelegerea fiecărei variante de reprezentare (*performance*) a sistemului care este contemplată de fiecare în mod individual.”[234] Luhmann numește persoană acel sistem psihic care este observat de un alt sistem psihic sau de către un sistem social. Astfel, intersubiectivitatea presupune, la Luhmann, cunoaștere și auto-observarea persoanei. Este vorba, mai exact, de observare și auto-observare ce se răsfrânge asupra sistemelor sociale. Analogia oferită de autor este cea a două cutii negre care, în mod contingent, ajung să fie nevoite să „interacționeze”. „Fiecare [cutie] își determină propriul comportament prin operații complexe auto-referențiale, în limitele granițelor sale. Ceea ce poate fi văzut din fiecare este, în mod necesar, redus. Fiecare asumă despre celălalt același lucru. Din acest motiv, oricât de mare efort ar depune și oricât de mult

---

[231] *Ibidem*, p. 67.
[232] *Ibidem*, p. 68.
[233] *Ibidem*, p. 105.
[234] *Ibidem*, p. 108.

timp ar consuma (fiecare în parte fiind mereu cel mai rapid!), cutiile negre rămân opace una pentru alta. [...] Orice încercare de a-l măsura pe celălalt va fi inevitabil un eșec."[235] Fie că asumăm, în acest caz, un orizont intersubiectiv, fie că interpretăm afirmațiile lui Luhmann ca negare a posibilității intersubiectivității sistemelor psihice, totuși persoanele „au de-a face" unele cu altele. Probabil acesta este și motivul pentru care Luhmann introduce o definiție a persoanei, distinctă de terminologia sistemelor.

Pentru a mai face un pas în analiza intersubiectivității, trebuie clarificată relația dintre comunicare și acțiune. Acțiunea înseamnă atribuire, context în care „acțiunea cotidiană este atribuită indivizilor."[236] Termenul de individ este preferat de Luhmann pentru a se distanța de tradiția umanistă care acordă prioritate normativității. Interpenetrarea are în vedere relația dintre sistemele care reprezintă medii înconjurătoare unele pentru altele. „Conceptul de interpenetrare nu indică, de fapt, o interacțiune a elementelor, ci o contribuție reciprocă la constituția selectivă a elementelor care conduce la o astfel de interacțiune."[237] Ființele umane pot reprezenta sursă de acțiune pentru sistemele sociale, însă interpenetrarea indică cel mai clar statutul intersubiectivității în sistemul luhmannian. Dacă acțiunea este atribuită indivizilor, interpenetrarea (prin care are loc construcția unor noi sisteme) are loc între sisteme autopietice, sub forma comunicării. „Vom denumi prin *intimitate* relația interpenetrării interumane. Intimitate în sensul unei situații capabile de a fi augmentată. Intimitatea ia naștere atunci când din ce în ce mai multe domenii ale experienței personale și comportamente corporale devin accesibile și relevante altor ființe umane și *vice versa*. Aceasta este posibilă doar dacă dubla contingență este operaționalizată de atribuiri personale. Atunci, alterul nu se comportă pur și simplu în conformitate cu această situație, comportamentul său fiind experimentat ca o selecție – condiționată de complexitatea acestei lumi și nu pur și simplu de complexitatea mediului egoului. [...] Alterul este experimentat ca fiind situat în lumea sa."[238] Intimitatea sau interpenetrarea interumană se poate gândi în analogie la ceea ce teoreticienii fenomenologiei emoției[239] au înțeles prin iubire: partenerul face parte din lumea ego-ului, revendicându-i acestuia acordarea unei semnificații speciale. „Ego-ul care se întreabă dacă alterul îl/o iubește, trebuie să-l considere pe acest alter ca un alter ego. [...] Doar astfel poate cineva să-și înțeleagă propriul «eu» ca fiind în lumea celorlalți și «eul» celorlalți în mine."[240] Dar intimitatea presupune și conflict,

---

[235] *Ibidem*, p. 109.
[236] *Ibidem*, p 166.
[237] *Ibidem*, p 215.
[238] *Ibidem*, p. 224.
[239] Cf. *supra*, capitolul despre von Hildebrand.
[240] *Ibidem*, p. 226.

întrucât conflictul în atribuire apare la un moment dat, fapt ce nu poate fi rezolvat prin categoria aparent atotcuprinzătoare luhmaniană de comunicare.

Luhmann afirmă că „[ș]tiința, asta nu poate nimeni să nege, este un *sistem ce operează recursiv.* […] Prin aceasta este exclus ca elemente neproduse de sistem să fie tratate drept «elemente» ale sistemului”[241]. Închiderea operațională a științei prin interconectarea recursivă a operațiunilor, nu neagă existența unui mediu exterior, dimpotrivă: prin precizarea acelor elemente care aparțin sistemului se trage de fapt o linie de demarcație între sistem și mediu[242].

În ce privește structurile științei, ele pot fi perturbate sau obligate la variații doar de conștiința umană: doar aceea ce poate determina procese naturale sau mentale pot fi, în mod real, prelucrate de știință. Conceptul de *structural coupling* al lui Maturana descrie perfect modul în care științei îi sunt impuse (de către organizarea structurală a conștiinței) condiții selective, știința nefiind legată de ceea ce se poate observa în mediul exterior. Având în vedere că orice comunicarea are nevoie de conștiințe pentru a exista, știința bazându-se pe conștiință, rezultă că știința este un sistem determinat structural cu o relație specială cu comunicarea. Știința poate genera adevăruri și falsități doar atâta timp cât continuă să se mențină și să se reproducă în societate (ca sistem *autopoietic*), deci doar atâta timp cât există comunicare pe baza codului adevărat-fals. „Geniile pot să moară, bibliotecile pot să ardă, computerele pot să piardă datele”[243]. Dar ceea ce contează este ca procesul autopoietic să continue, altfel nu ar fi posibilă stabilirea conținutului de adevăr al teoriilor științifice. Cunoașterea generată de sistem este folosită tot de sistem, doar pe baza cunoașterii deja existente. Astfel, știința nu operează doar *recursiv*, ci și *reflexiv*, ceea ce presupune aplicarea propriilor operații asupra propriului sistem. Neexistând în exteriorul științei o lume „în sine” observabilă empiric, pe care știința să o ia ca obiect al activității sale, operația de creare a realității observabile este o operație internă a științei. Reflexivitatea implică însă tocmai aplicarea asupra sa însăși a acestei operații, astfel, știința se ia pe sine ca obiect, în sens kantian, stabilind din interior ceea ce ține de știință și ceea ce nu își are locul în sistem, totul pe baza codului menționat.

Criticile aduse în acest sens teoriei lui Luhmann sunt oarecum îndreptățite, mai ales că el însuși evită să-și numească teoria ca fiind „adevărată” sau „falsă”, renunțând oarecum la elementul reflexiv în descrierea propriei teorii. Pentru a concluziona, însă, funcționalismul lui Luhmann nu se poate sustrage problemei intersubiectivității concepute în termeni de „dublă contingență” și intimitate.

[241] N. Luhmann, *Essays on Self-Reference,* ed.cit., p. 240.
[242] Acest lucru nu contravine teoriei de incompletitudine a lui Gödel, conform căruia nici un sistem nu poate garanta doar din sine însuși lipsa contradicției logice, conceptul de „sistem” fiind un concept al formei, în care o parte a acestuia presupune existența unei alte părți exterioare.
[243] N. Luhmann, *Essays on Self-Reference,* ed.cit., p. 234.

3. Intersubiectivitatea cognitivă

3.1. Premise metodologice. Despre *enaction*

În ultimul deceniu, cercetările din domeniul social și cognitiv au arătat importanța crucială ce se cuvine a fi acordată capacității mentale care permite ființelor umane să interacționeze la nivelul vieții sociale. Domeniul cel mai relevant de analiză în acest nou câmp de investigație este „împărtășirea reciprocă a experiențelor" – ceea ce constituie, de fapt, dimensiunea fundamentală a conștiinței care permite socializarea. Pentru o înțelegere corectă a problemei, calea optimă pentru investigație rămâne cea interdisciplinară, prin folosirea metodei filosofice, a analizei conceptuale, a rezultatelor obținute din neurologie și psihologie etc.

De regulă, atunci când vorbim de mintea umană, una dintre metodele frecvent folosite[244] rezidă în atenția specială acordată conștiinței, a capacității ființei umane de a trăi în lume, de a acționa în mod intențional. O altă metodă, considerată tot atât de legitimă, rezidă în analiza relațiilor interumane, a modului în care se naște o relație dinamică între diverse persoane, în diverse contexte de interacțiune[245]. Științele neurologice cognitive au descoperit, în ultimii zece ani, existența neuronilor-corespondenți (*mirror neurons*)[246], fapt ce a investit studiul teoretic al relației dintre sine-celălalt cu un bogat material empiric ce stă astfel la interferența dintre filosofie, științele cognitive și cele neurologice.

Dacă pentru Heidegger, problema relației minte-corp s-a pus radical, în *Ființă și timp*; fenomenologia de după el a preluat analiza acestei relații prin care activitatea umană poate fi înțeleasă nu ca un rezultat al unor reprezentări ale unor realității rupte de context, ci ca o activitate ce este strâns legată de experiențe ce țin de contextul sistemului corp-mediu. Merleau-Ponty, în *Fenomenologia percepției*[247], analizează modul în care ființele umane văd obiectele date în experiență, astfel că percepția este condiționată de modul de interacțiune al corpului cu obiectele în sine. Pentru fenomenologul francez, corpul devine o „interfață", o „conexiune" între minte și mediu, deci mai puțin un receptor de stimuli și mai mult o limită între gândire și spațiul înconjurător. Astfel, ființele

---

[244] Utilizată între alții de J. R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1992.

[245] Cf. Y. Engestrom, D. Middleton, *Cognition and communication at work*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

[246] S. Hurley și N. Chater (ed.), *Perspectives on imitation: From neurocsience to social science*, Vol. I și II, MIT Press, Cambridge, Mass., 2005. Nu am optat aici pentru traducerea termenului de *mirror* prin cel de oglindă pentru a nu trimite la semnificația psihanalitică a termenului. Astfel, este păstrat mai degrabă un sens fiziologic al termenului.

[247] Cf. Maurice Merleau Ponty, *Fenomenologia percepției*, Aion, Oradea, 1999.

umane interacționează în contextul existenței lor, atât cu obiecte, cât și cu alte ființe, astfel acțiunea devenind o constantă de-a lungul întregii existențe. Actorii sociali și lumea nu pot fi separați de aici înainte, existând o conexiune clară și o adaptare reciprocă necontenită.

Studiul intersubiectivății a fost asociat, în științele cognitive, cu definiția dată de Varela conceptului de *enaction*[248]. După publicarea celebrei *Embodied Mind*, în 1991[249], se impune viziunea potrivit căreia există un cuplaj senzo-motor între organisme și mediul înconjurător. Cunoașterea este, astfel, determinată de abilități motorii cum ar fi operarea cu obiectele sau practicarea unei anumite activități, fapt ce duce la înțelegerea minții ca un mecanism mult mai complex în care este în permanență implicată lumea exterioară corpului propriu-zis[250]. În mod evident, această abordare elimină distincția carteziană clasică între corp-minte și leagă inseparabil lumea de subiect, făcând astfel posibilă o nouă raportare a omului la lume, nu printr-un mecanism cognitiv și senzorial, ci corporal și prin intermediul abilităților sale. Noutatea pe care a adus-o Maturana și Varela constă în definiția dată ființelor vii ca „mecanisme autopoietice", altfel spus a unor sisteme a căror funcție primară este crearea și prezervarea unității proprii distincte de mediul pe care îl populează[251]. Cunoașterea prin acțiune reciprocă (*enacting knowledge*) este o formă extrem de naturală, de la sine înțeleasă a cunoașterii, deoarece se naște prin interacțiunea dintre percepție și acțiunea asupra mediului.

Aceste cercetări din științele cognitive au fost folosite cu mult succes în studiul relațiilor sociale, dezvoltându-se o nouă ramura de analiză teoretică – cogniția socială. „În mod particular, cercetarea cogniției sociale ne ajută să înțelegem cogniția individuală și activitatea colectivă, integrând abordarea modelului cognitiv (potrivit căruia credințele sunt formate de către și conduse de comportament) și al studiilor sociale (potrivit căruia comportamentul este determinat relații și practici informale). Prin acest domeniu, va fi posibil să extindem studiul conștiinței și al activităților umane în interacțiune cu alte minți, încercând să înțelegem cum este posibilă construcția unui spațiu intersubiectiv al activităților."[252] Autorii menționează că, în viața de zi cu zi, acordăm interacțiunilor sociale obișnuite un sens aparte, mai ales comportamentului

---

[248] O variantă de traducere, chiardacă inexactă, ar putea fi „acțiune reciprocă". Cf. *infra.*

[249] F. Varela; E. Thomson; E. Rosch; *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human experience,* MIT Press, Cambridege, Mass., 1991.

[250] Cf. E. Thomson, F. J. Varela, „Radical embodiment: Neural dynamics and consciusness", în *Trends in Cognitive Sciences,* 5 (10), 2001, pp. 418-425.

[251] Cf. H. Maturana și F. Varela, „Autopoiesis and Cognition: the Realization of the Living", în *Boston studies in the Philosophy of Science* , ed. de R. S. Cohen și Wartofsky, Reidel Publishing, Dordecht, 1980.

[252] F. Morganti, A. Caressa, G. Riva, *Enacting Intersubjectivity. A Cognitive and Social Perspective on the Study of Interactions,* IOS Press, Amsterdam, 2008, p. 7.

celuilalt, făcându-se apel la relația psihologică credință-dorință. Interpretările clasice pornesc de la premisa că interacțiunea comunicativă între două persoane iau loc prin intermediul unor procese mentale interne care se exteriorizează în vorbire, gesturi sau acțiune. Interpretările recente au arătat, însă, că „natura interactivă a minții umane este caracterizată de implicații cu sens (ex: factori de mediu și contextuali) și posibilități de mișcare (ex: acțiuni planificate) ce le permit oamenilor să înțeleagă și să împărtășească situații sociale. Din această perspectivă, întâlnirile (*encounters*) dintre persoane nu sunt, în mod obișnuit, ocazii pentru a explica sau a anticipa comportamentul celorlalți pe baza unor stări mentale postulate, ci situații intersubiective; agenții au o înțelegere directă a intențiilor celorlalte persoane deoarece intențiile lor sunt exprimate explicit în acțiunile lor personalizate și reflectate în propriile lor capacități de acțiune."[253]

În această ordine de idei se poate afirma că orice cunoaștere socială cere din partea ființelor umane o adaptare culturală și chiar biologică. În cazul copiilor, ontogeneza (dezvoltarea limbajului simbolic) este dublată de o filogeneză (identificarea cu cei asemenea lui) și o socio-geneză istorică (învățarea unor noi forme culturale). Extrapolând, prin interacțiunea socială se înțelege, de fapt, acțiunea reciprocă a tuturor proceselor, acțiunea lor coordonată, în plus cunoașterea stării mentale a celorlalți, așteptări reciproce între actorii sociali dar și alte forme de cunoștințe sociale și culturale. „Din acest punct a pornit cercetarea neurologică, demonstrând cum este posibil ca interacțiunile corporale să contribuie la dezvoltarea autoorganizării structurilor neuronale responsabile nu doar de acțiunea motrice, dar și de modul în care devenim conștienți de noi înșine, comunicăm cu alții și coabităm intersubiectiv într-o lume cu sens."[254]

Neurologia social-cognitivă (SCN – *Social Cognitive Neuroscience*), așa cum a fost această disciplină teoretizată de curând[255], este „studiul funcțiilor minții [umane] ce permite experimentarea efectivă a lumii sociale prin propria înțelegere a sinelui și înțelegerea celorlalte ființe umane."[256] Prin SCN, abordarea socială presupune studiul comportamentului unei persoane în interacțiunea cu un

---

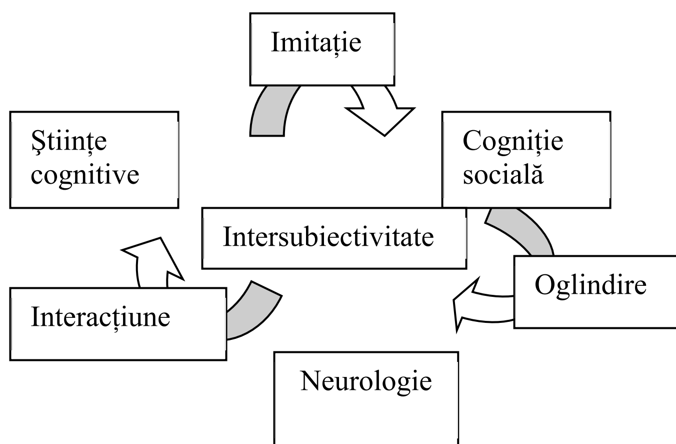
[253] F. Morganti, A. Caressa, G. Riva, *op. cit., p.* 8. Aici autoarele volumului aduc în discuție dezvoltarea personalității copiilor prin interacțiuni și practici ce țin de corporalitate, permițând percepția unor gesturi. Tot astfel, pentru adulți, practicile ce țin de corporalitate furnizează prima pârtie de înțelegere a celuilalt. Autorii citați sunt: Gallegher, *How the Body Shapes the Mind,* Oxford University Press, Oxford, 2005; C. Travarthen, „Communication and Cooperation in Early Infancy: A Description of Primary Intersubjectivity", în Bullawa (ed.), *Before Speeach: The Beginning of Interpersonal Communication*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

[254] *Ibidem,* pp. 8-9.

[255] Primul studiu a fost scris, potrivit autoarelor mai sus menționate, în 2001, de către M. D. Lieberman. Dintre textele paradigmatice trebuie menționată cel puțin una: M. D. Lieberman, „Social cognitive neuroscience: A review of core processes", în *Annual Review of Phychology*, 58, 2007, pp. 259-289.

[256] *Ibidem,* p. 9.

target social, iar abordarea cognitivă include înțelegerea cognitivă a procesului psihologic prin care are loc formarea experienței. Noutatea abordării ar fi legarea celor două dimensiuni cu o abordare neurologică, altfel spus cu analiza sistemului neuronal implicat în procesul psihologic prin care se formează comportamentul social. „Inovația considerabilă adusă studiului sine-celălalt este rezultatul cercetării cuplajului senzo-motor în înțelegerea intențiilor și descoperirea neuronilor corespondenți."[257] Existența grupului neuronal de oglindire este o descoperire relevantă datorită faptului că prin intermediul acestuia poate fi înțeleasă recunoașterea și modularea acțiunilor, mai mult interacțiunea intențională. Din această perspectivă, intersubiectivitatea este înțeleasă urmând schema subsecventă[258]:



Natura intersubiectivă a ființei umane este astfel studiată interdisciplinar.

3.2. Interacțiunea umane

Dacă se dorește un răspuns la întrebarea „cum se poate explica caracterul social al interacțiunilor umane?", răspunsul trebuie să pornească de la definiția dată conceptului de *enaction*, de acțiune reciprocă[259]. „Abordarea acțiunii reciproce (*enaction*) înseamnă o perspectivă bazată pe concepte ce se susțin unele pe altele: autonomie, producere de semnificații, încorporare, emergență și experiență."[260]

---

[257] *Ibidem,* p. 10.
[258] *Ibidem,* p. 11.
[259] Atât terminologia de specialitate franceză, cât și germană a preluat termenul de *enaction* (sub formă de *énaction* și *Enaktivismus*). Varianta propusă, chiar dacă univoc, pentru limba română este „acțiune reciprocă". Termenul a fost definit pentru întâia oară de către J. Bruner, *Toward a theory of instruction*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 1966.
[260] *Ibidem,* p. 34.

Organismele vii sunt sisteme autonome ce interacționează, având o autonomie dată de modul lor de autogenerare, deosebindu-se astfel de celelalte organisme. „Un sistem autonom este definit ca un sistem compus conform diferitelor procese prin care este generată și susținută o anume identitate sub unele condiții precare. […] Condițiile precare sunt cele prin care procese componente izolate vor tinde să se extindă în absența organizării sistemului ca o rețea de procese, sub circumstanțe fizice, de altfel, asemănătoare."[261] Această nouă abordare, ce depășește dihotomia clasică între o determinare internă și una externă a comportamentului, conferă unei persoane autonomie și un statut ontologic superior – ființa umană sau orice alt organism devenind o entitate biologică emergentă, un centru activ care experimentează realitatea și se transformă prin aceasta. Aceste noi abordări[262] vorbesc, deci, despre autonomia interactivă de care se bucură organismele, proces prin intermediul căreia ele își generează o identitate. Există un proces regulativ de cuplare al organismului cu mediul său înconjurător, fapt ce garantează obținerea de către organism a unei perspective asupra realității[263].

Producerea de semnificații este o altă caracteristică a organismelor care acționează reciproc (*enacting*): „sistemele cognitive naturale nu construiesc «imagini» despre lume (clare sau neclare). Ele se angajează în generarea de semnificații prin acțiunea reciprocă asupra lumii. Producerea de semnificații fundamentează un proces relațional și de afectare de schimburi regulate între organism și mediul biologic. Afectarea unui organism de mediu și cunoașterea sunt legătura efectivă ce stă la originea activității mentale, metabolismul creând o perspectivă valorificatoare a lumii."[264]

Având deja instrumentele metodologice și conceptele stabilite, se poate defini interacțiunea socială. O interacțiune este mai mult decât o întâlnire între doi actori, mai mult decât o legătură directă ce are loc la anumit moment, mai mult decât un moment comunicativ. Definiția dată de Hanne de Jaegher și Ezequiel di Paulo este următoarea: „Interacțiunea socială este un cuplaj reglementat între cel puțin doi agenți autonomi, astfel reglementarea este îndreaptă spre cuplajul în sine pentru a constitui o organizare emergentă autonomă în domeniul dinamicii relaționale, fără a distruge, în cadrul acestui proces, autonomia agenților implicați."[265]

---

[261] *Ibidem,* p. 35.

[262] Cf. E. Thomson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind,* Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007; E. A. Di Paulo, „Autopoiesis, adaptivity, teleology, agancy", în *Phenomenology and the Cognitive Sciences,* 4 (4), 2005, pp. 97-125.

[263] O *perspectivă* ce este inseparabilă de faptul că organismul este un centru *activ* în această lume.

[264] *Idem.* Acest punct de vedere coincide cu interpretarea dată de Varela, Luhmann sau H. Jonas conceptului de *autopoiesis*.

[265] *Ibidem,* p. 39.

Se poate observa în cadrul acestei definiții necesitatea păstrării autonomiei agenților implicați. Aceasta, deoarece în cazul opririi interacțiunii însăși, totuși, procesul implicat să continue într-o formă sau alta. În urma unei întâlniri între două persoane se poate produce o relație simetrică care continuă și după ce întâlnirea propriu-zisă se încheie, iar modalitatea în care actorii sunt angajați unul față de a altul nu se modifică. „Interacțiunea arată organizarea descrisă mai sus în termenii influenței reciproce între acțiunile individuale și dinamica relațională. Devine clar faptul că interacțiunea nu poate fi redusă la acțiuni individuale sau intenții, instalând un domeniu relațional care are propriile sale caracteristici și care va constrânge și va modula comportamentul individual.”[266] Definită în acești termeni, interacțiunea păstrează autonomia actorilor implicați, modalitatea în care interacțiunile evoluează în timp, dar în același timp explică și posibilitatea apariției diferitelor tensiuni sau conflicte create între indivizii ce interacționează.

În cadrul interacțiunilor, producerea de semnificații joacă un rol crucial, dat fiind faptul că această producere este mediată de interacțiunea însăși. „Propunerea noastră este următoarea: dacă reglementarea ce susține interacțiunea socială are loc prin *pattern*-uri iar aceste *pattern*-uri afectează anumite deplasări (*movements*) – incluzând și exprimarea – acestea fiind instrumente ale producerii de semnificații individuale, atunci agenții sociali pot coordona producerea de semnificații pe parcursul interacțiunii. Vom numi acest proces producerea participativă de semnificații: coordonarea interactivă a activităților intenționale ce afectează producerea de semnificații individuale, de vreme ce pot apărea noi domenii de produceri de semnificații, inaccesibile anterior indivizilor solitari.”[267]

Pentru a arăta importanța coordonării în cadrul interacțiunii și a producerii de semnificații printr-un proces de ajustare permanentă, autorii exemplifică situații de neconcordanță temporală, de pauze într-un dialog, de neînțelegeri produse. Orientarea reciprocă a participanților la dialog este, de asemenea, un element studiat cu instrumentele neuro-psihologiei[268].

---

[266] *Idem.*

[267] *Ibidem,* p. 41.

[268] Un exemplu folosit este acela al lui A care îi indică lui B locul în care poate găsi un obiect pierdut de cel din urmă. A poate afecta universul de producere de semnificații a lui B, tot astfel cum pentru A a devenit semnificativ obiectul pierdut de către B. Orientarea acțiunilor individuale și a interacțiunilor, așa cum este arătat în studiul lui Jaegher și Paolo, poate fi atins prin reglementare temporală și coordonare a acțiunilor. Psihologia copilului și dezvoltarea limbajului aplică aceste cercetări extrem de eficient. Producerea de semnificații la copii este, în mod evident, un rezultat al interacțiunii, în primul rând al interacțiunii dintre copil și mamă.

3.3. Corporalitatea și interacțiunea socială

Interacțiunile sociale reprezintă fundamentul culturii umane, dat fiind faptul că, prin intermediul lor, are loc formarea vieții sociale și a însăși cunoașterii. Ceea ce trebuie subliniat, aici, este faptul că interacțiunea are nu doar o componentă cognitivă, ci și una de natură corporală. Dacă viziunea tradițională asupra intersubiectivității a acordat corpului un rol de simplu mediator între lumea înconjurătoare și minte, noile viziuni tind să înlocuiască această perspectivă cu una mult mai complexă și nuanțată. Din acest motiv, relația corp-mediu nu mai poate fi tratată în termeni tradiționali de „comunicare non-verbală", „comportament non-verbal" etc. Gallagher[269] argumentează în volumul său că această abordare reprezentațională a minții umane este simplificatoare, fiind necesară depășirea ei. O nouă abordare subliniază faptul că orice cunoaștere este structurată de către corp și orice interacțiune senzo-motorie, de către lumea înconjurătoare.

Modalitatea prin care cunoașterea este considerată ca fiind, fatalmente, „încarnată" a primit în psiho-sociologia recentă diverse interpretări. Clark[270], de exemplu, distinge între o „încorporare" simplă și una radicală (*simple embodiment* și *radical embodiment*). Cea de-a doua, „alterează subiectul și cadrul teoretic al științelor sociale"[271] deoarece tratează corpul ca având funcția de bază în înțelegerea cunoașterii umane.

Dacă privim intersubiectivitatea ca un construct de semnificații împărtășite în comun, produsă în urma unor interacțiuni sociale, experiența și modalitatea de cunoaștere a celor ce interacționează este un element central. Interacțiunea socială este privită, adesea, ca un schimb de informații[272]. Alternativa acestei poziții dezvoltată de Gallagher, Shaker și King[273] și alții: conform autorilor menționați, interacțiunea este mai mult decât „transfer social de informație" deoarece informația însăși nu este o „entitate" predefinită, dată în prealabil ce ar putea fi transmisă de la un agent social la altul, în timp și în spațiu. De la metafora clasică a transmiterii informației într-o interacțiune, autori precum Shaker și King au

---

[269] S. Gallegher, *How the Body Shape the Mind,* Oxford University Press, Oxford, 2005. Pe lângă profesorul de la Oxford, alți autori au definit relația corp-minte pe aceeași direcție: Varela, *op. cit.*, G. Lakoff și M. Johnson, *Philosophy in the Flash,* Basic Books, New York, 1999.

[270] A. Clark, „An embodied cognitive science?", în *Trends in Cognitive Sciences*, 3 (9), 1999, pp. 345-351.

[271] A. Clark, *op. cit.*, p. 348.

[272] Cf. *Enciclopedia of Cognitive Science,* Macmillan, London, 2003, Capitolul „Social cognition", pp. 66-73. Aici este vorba de răspunsul subiectului la lumea ambientală, deci și social, în urma căruia cunoașterea (socială) este un schimb de informație între *ego* și mediu.

[273] S. Gallegher, *op. cit.,* S. G. Shaker și B. J. King, „The emergence of a new paradigm in ape language research", în *Behavioral and Brain Science,* 25, 2002, pp. 605-656.

lansat metafora „dansului”[274] – aceasta ar presupune o relație mai dinamică, mai creativă ce reglează, de fapt, interacțiunea. În acest context, dacă cunoașterea nu mai este considerată un proces mental exclusiv intern și ascuns privirii celorlalți, interacțiunea care produce cunoașterea va fi înțeleasă ca un eveniment observabil direct iar informația ce „survine”, pentru a folosi aici terminologia heideggeriană, în interacțiune poate fi făcută vizibilă în acțiuni manifeste. Pe de altă parte, viziunea tradițională a fost criticată atât de perspective antropologizante sau antropologice precum cea a lui Mead sau Vygotsky[275], cât și în lucrările deja clasice ale lui Maturama și Varela care au demonstrat că, din punct de vedere biologic, nu există informații transmise în cadrul comunicării.

În aceste condiții, se cere o abordare mai complexă prin care corpului uman i se acordă un rol important în ce privește interacțiunea socială și cunoașterea. Urmând lapidar modelul din *Enacting Intersubjectivity*, rolul acordat corpului în analiza intersubiectivității va releva patru funcții de bază: „funcțiile corpului ca un mecanism de rezonanță social; funcțiile corpului ca înțeles și sfârșit în comunicare și interacțiune socială; acțiuni corporale și funcții gestuale ca un ajutor în modelarea, exprimarea și împărtășirea gândurilor; funcțiile corpului ca dispozitiv reprezentațional.”[276]

Prima funcție a corpului (de mecanism de rezonanță social) sugerează faptul că nu este necesară decodarea stimulilor sociali de vreme ce stările corpului sunt deja stări cognitive. Existând o relație puternică între stările corporale și cele cognitive în cadrul interacțiunilor sociale, aceste stări sunt manifeste la nivelul relațiilor concrete între cei ce interacționează. A doua funcție a corpului vizează comunicarea și modul în care stările corpului și cele cognitive ale actorilor sunt reflectate în fiecare dintre cei doi și în relația care se stabilește între ei. A treia funcție presupune că, „în afara vorbirii, gesturile manuale sunt un aspect signifiant al acțiunii de producere de semnificații, de vreme ce aceste gesturi oferă vorbitorilor semnificația exprimării unor idei greu discursivizabile.”[277] Cea de-a patra funcție este explicată cu ajutorul neuronilor oglindă „de vreme ce, acestea leagă «acțiunea» de «percepția-acțiunii», sugerând un fel de «reprezentare a acțiunilor» care este direct implicată în interacțiunea socială. Mai mult, de vreme ce neuronii oglindă par să «înțeleagă» scopul acțiunii, poate fi argumentat că înțelegerea acțiunii nu necesită o înțelegere fățișă, de vreme ce are deja o semnificație în ea însăși.”[278] Autorii vorbesc eufemistic chiar de existența unei

[274] S. G. Shaker și B. J. King, *op. cit., p.* 652.
[275] G. H. Mead, *Mind, Self and Society,* Chicago University Press, Chicago, 1934 vezi *infra*; L. S. Vygotsky, *Mind and society*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1978.
[276] F. Morganti, A. Caressa, G. Riva, *op. cit., p.* 58.
[277] *Ibidem, p.* 59.
[278] Idem.

minți sociale (*social mind*)[279] dacă se analizează mintea ca fiind mereu relaționată, legată de corp și situată în sfera socială. Nici semnificațiile pe care le acordăm lumii și celor din jur sau intențiile nu țin doar de propriile decizii, acestea sunt la rândul lor produse în mod continuu prin interacțiuni, fiind distribuite între toți cei ce participă la interacțiune și nu pot fi reduse la un singur individ.

3.4. Cine este inter-actantul?

Pentru a eficientiza analizele prezentate, voi prelua, în acest context, o descriere chiar dacă nu exhaustivă, totuși corectă a comunicării. „(i) comunicarea umană trebuie înțeleasă în termenii proceselor mentale care sunt implicate; aceste procese sunt, măcar în parte, specifice comunicării, astfel că aceasta este caracterizată mai degrabă ca o facultate umană decât un *task* sau ceva ce obișnuiesc să facă oamenii. (ii) comunicarea constă, măcar în parte, în crearea și menținerea unui anumit tip de intersubiectivitate care va fi caracterizat în termeni de semnificații publice (*public meanings*) sau împărtășite; semnificațiile publice (*public meanings*) trebuie să fie înțelese în primul rând ca părți ale stării mentale a inter-actanților[280] și doar secundar ca (un fel specific) de activitate materială; (iii) toate noțiunile implicate ar trebui puse într-un cadru mentalist, biologist și radical constructivist."[281] Metodologia propusă de Tirassa și Bosso, ambii profesori la Universitatea din Torino, merg pe urmele lui Wittgenstein II, Greice, Austin și Searle pentru a evidenția caracterul social al comunicării, fundamentat în cooperare și în recunoaștere reciprocă. H. P. Greice, în *Studies in the way of words*[282], a identificat trăsăturile principale ale comunicării pe care le-a considerat fundamentate în raționalitatea umană și interacțiune. Urmând acest model, Cohen, Airenti, Allen și Perrault[283] au dezvoltat un model bazat pe dialog și pe orice formă de interacțiune la care actorii participă voluntar, astfel că o trăsătură principală a comunicării devine cooperarea. Astfel, „există un argument des întâlnit potrivit căruia comunicarea constă în, sau cel puțin include, evenimente ce țin de colaborare nu doar la nivelul planurilor individuale la scară largă (împrumutul de bani, refuzul unui credit), dar și unul mai îngust, al acțiunilor materiale prin care aceste acțiuni mai largi reușesc să se împlinească (interogarea

---

[279] Cf. *Ibidem*, p. 60-62.
[280] Voi prelua, în acest context, termenul englez *interactant* datorită sensului precis și extrem de elocvent pe care îl acoperă, de actori sociali care sunt denumiți astfel tocmai pentru abilitatea lor de a interacționa.
[281] *Ibidem,* pp. 81-82.
[282] H. P. Greice, în *Studies in the way of words,* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989.
[283] Cf. P. R. Cohen și C. R. Perrault, „Elements of a plan-based theory of speeach acts", în *Cognitive Science*, 3, 1979, pp. 172-212; P. R. Cohen *et al.* (ed.), *Intentions in communication*, MIT Press, Cambridge, MA, 1990.

și oferirea de răspunsuri). […] Se poate spune că, în cadrul conversațiilor din viața reală (*real conversation*), cum ar fi chiar dansul sau strângerea mâinii, acțiunile fiecărui participant sunt strâns legate de acțiunile celorlalți și pot fi înțelese doar în raport cu acestea din urmă. Conversația ni se prezintă ca un micro-cosmos care își are propriile reguli, relativ independente de alte evenimente sau de dinamica mentală a inter-actanților."[284]

Pornind de la observația conversațiilor din viața reală, rostirea propriu-zisă a unui enunț va fi interpretată diferit, ca o relație dată și în permanență construită de interactanți. „Structura intrinsecă a comunicării se constituie în construirea, managementul și menținerea fundamentului comun. […] Astfel, ajungem la un posibil sens al intersubiectivității: capacitatea de a împărtăși și a produce acțiuni cuplate de colaborare cu un partener. Această accepțiune a comunicării și a intersubiectivității produce anumite neajunsuri. Prima este aceea că se aplică doar interacțiunilor ce au loc în co-prezență. Ceea ce nu este întotdeauna cazul. […] Se poate obiecta că, atunci când comunicăm unidirecțional, oarecum simulăm sau personificăm participarea unei audiențe: lucrurile stau mai totdeauna astfel, însă, de vreme ce o asemenea personalizare este ocazională, va trebui să descriem din nou comunicarea prin sublinierea caracterului său metal, nu ca o acțiune materială ce poate sau nu să fie reprezentată din punctul de vedere al comportamentului."[285]

O astfel de perspectivă „mentalistă" a comunicării ne conduce spre analizele teoriei minții, mai exact la lucrările lui Greice și a „succesorilor" săi. În lucrarea sa clasică, *Meaning*[286], Greice definește comunicarea ca o interacțiune deschisă între doi sau mai mulți agenți, semnificația survenind în urma unei acțiuni concrete întreprinse într-un anumit context, participanții la actul comunicativ inferând anumite concluzii în urma observării acțiunii celorlalți. Formulată în mod diferit, semnificația comunicativă sau intențională se naște ca un efect a ceea ce a intenționat locutorul să transmită în mintea interlocutorului. Cu toate că interpretările fenomenologice critică în mod evident această perspectivă, mulți psihologi, de asemenea, consideră că analiza comunicării prin actele de vorbire este insuficientă. De exemplu, Tirassa și Bosco adoptă perspectiva potrivit căreia comunicarea presupune un „stoc de cunoștințe" (folosind expresia lui Schutz) sau „credințe împărtășite" (în formula adoptată de ei), fără de care întregul proces mental nu poate fi înțeles.

Locul subiectului în lume este dat de dinamica semnificațiilor produse, semnificații ce angajează, la rândul lor, acțiuni. Dar ceea ce este mai important este modalitatea în care aceste semnificații sunt împărtășite cu ceilalți, deci comunicate. Funcția faptului de a fi împărtășit în cadrul comunicării poate fi redat

---

[284] F. Morganti, A. Caressa, G. Riva, *op. cit.,* pp. 83-84.
[285] *Ibidem, p.* 84.
[286] H. P. Greice, „Meaning", în *The Philosophical Review,* 67, 1957, pp. 377-388.

astfel: „[acesta] trebuie să țină de o viziune curentă asupra lumii, de fundalul (*background*) cu care participăm în comunicare, producând și interpretând acțiuni relevante. În al doilea rând, poate fi o stare mentală sau o secțiune a acesteia, ceva ce este prezent în conștiința agenților și cu ajutorul căruia agentul poate raționa. În al treilea rând, el joaca un rol manifest în artefactele pe care le folosim pentru a comunica."[287] În mod evident, viziunea asupra lumii pe care o împărtășim conștient sau nu este un cadru de referință pentru actele noastre comunicative. Această împărtășire ce se are în vedere în cadrul comunicării ne face conștienți în orice dezbatere pe care o avem cu un interlocutor de punctele de convergență și de divergență. Mai mult, semnificațiile comunicative (*communicative meanings*), manifestările concrete ale modului în care comunicarea este împărtășită, sunt produse ale minții noastre și ale spațiului de interacțiune comun. Grație semnificațiilor de acest fel, ființa umană este capabilă să-ți expliciteze sieși și celorlalți situația concretă sau generală pe care o are în lume. Dar ea acționează în egală măsură asupra lucrurilor, implicându-și adesea semenii în universul pe care îl modifică neîncetat. „Semnificațiile comunicative sunt reificări ale situațiilor actorilor care se pot externaliza sub forma unor eventuale cunoștințe publice. Când totul funcționează cum trebuie, aceste cunoștințe publice interferează cu dinamica mentală a partenerilor, influențându-i în direcția aleasă de acesta. Din acest motiv, comunicarea are loc atunci când un actor dorește să interfereze excesiv în starea [situația] unui alt actor. «Excesiv» înseamnă că este arătat unui actor, în mod intențional, comprehensiunea parțială a stării celuilalt, astfel că unul va face parte din starea [situația] celuilalt. Cu ajutorul comunicării, o parte din starea fiecărui agent devine subiect pentru atenția și controlul parțial al celuilalt. Acest lucru este posibil doar în specia a căror membri sunt capabili să (i) împărtășească și (ii) să exteriorizeze o descriere a unor trăsături aparent alese ale stării [situației] lor. Semnificațiile comunicative sunt descrieri parțiale (dar nu obligatoriu sincere) ale dinamicii mentale ale actorilor, excesiv reificate și externalizate pentru a modifica dinamica mentală a partenerului. Se poate ca partenerul să nu fie cooperativ cu această modificare: în conversația de față în față acest lucru (de regulă) se întâmplă, dar în alte situații, nu – oricum comunicarea are loc și poate fi fructuoasă în ambele cazuri."[288] Am putea concluziona că dinamica comunicării, chiar compoziția sau coregrafie ei, ține de însăși logica procesului comunicativ, de modificarea stărilor mentale ale interlocutorilor, de convențiile sociale.

[287] F. Morganti, A. Caressa, G. Riva, *op. cit., p.* 91.
[288] *Ibidem, p.* 92.

4. Intersubiectivitatea comunicării

Filosofia comunicării este un domeniu privilegiat astăzi, având în vedere impactului comunicării în mai toate dimensiunile vieții cotidiene și în disciplinele teoretice. Schimbările sociale survenite datorită mass-mediei sunt evidente, motiv pentru care sintagma societate comunicațională globalizată devine una legitimă și tot mai des utilizată. Evoluția acestei noi societăți (denumită comunicațională, informațională, media etc.) necesită explorarea relațiilor dintre teoria comunicării și domeniile tradiționale ale filosofiei, cum ar fi ontologia, filosofia limbajului, epistemologia, filosofia socială sau politică, respectiv etica. Există mulți gânditori care au acordat o atenție specială comunicării, începând cu Empedocle și Aristotel, trecând prin Leibniz, Dewey, Husserl, Merleau-Ponty, Wittgenstein, Luhmann și Habermas, dar un discurs sistematice pe marginea acestui subiect emergent a început să se constituie abia după anul 2000. Mulți teoreticieni se referă implicit sau explicit la comunicare, în general, subliniind dimensiuni specifice ale comunicării, dar ignorând adesea perspectiva de ansamblu.

Nu doar că există o nevoie de reflecție filosofică asupra comunicării din perspectiva științelor comunicării, dar există, de asemenea, o astfel de nevoie din perspectiva filosofiei însăși (care va beneficia de o includere a structurilor și explicațiilor legate de comunicare în propriul trunchi disciplinar). Mai mult decât atât, o reflecție filosofică asupra comunicării va ridica noi interogări și, mai apoi, soluții și practici, care în mod cert ar ajuta la atenuarea mecanismelor represive (de control) contemporane, încurajând dezbaterile deschise și gândirea critică.

Filosofia comunicării cuprinde o varietate de probleme, inclusiv întrebări reflexive, teoretice, analitice, normative și istorice legate de **comunicarea înțeleasă ca un fenomen sau un proces dialectic, o realitate socială sau o formă de expresie**. Ceea ce distinge filosofia comunicării de alte abordări este preocuparea sa de a răspunde la întrebarea referitoare la formarea metodologiei procesului de comunicare. De fapt, întrebarea centrală este următoarea: **care este locul comunicării în existența umană, sau altfel formulat, mai este posibil să vorbim de existența ființei umane fără dimensiunea ei comunicativă? Cum modifică diversele forme comunicaționale existența noastră cotidiană, raportarea la sine și reflecția cu celălalt?** Prin urmare, filosofia comunicării este o practică reflexivă. Ea încearcă să revendice un loc pentru teoria independentă, deoarece teoria (înțeleasă ca reflecție cuprinzătoare, reflecție asupra întregului) devine tot mau mult o „servitoare a practicii" (așa cum ne încredința Adorno în anii 30). Teoria are avantajul de a stabili un punct de vedere mai îndepărtat, o distanță necesară pentru reflecție, o modalitate de a formula critici și a „descoperi un adevăr", fără a se retrage într-un turn de fildeș.

Întrebările filosofiei comunicării pornesc de la interogarea relației dintre un eu și societate, de la interacțiunea dintre comunicare și cultură, trecând prin neurobiologia cunoașterii și minții, la fenomenologia interacțiunii umane, la clarificarea conceptuală a informației și a zgomotului, ce înseamnă dialog și incapacitate de dialog, normativitate a acțiunii comunicative, retorica filosofiei și filosofia retoricii.

4.1.1. Comunicarea umană cooperantă. Analiza lui Tomasello

Discursul antropologic al comunicării are în vedere două dimensiuni:

I. Evoluția comunicării (de la primate la om). Structura cooperativă a comunicării umane este legată de caracterul eminamente interacțional (social) al omului. Unicitatea ființei umane rezidă în capacitatea sa de a comunica cooperant, pentru realizarea unor scopuri comune.

II. Analiza directă a înțelegerii prin (i) apariția înțelegerii de către un grup de persoane a narativelor, codurilor de îmbrăcăminte și hrană, a glumelor și bârfelor; (ii) calea de diseminare a informației prin mass-media. La nivel cotidian, (i) pe lângă limbajul articulat lingvistic, (ii) se are în vedere sistemul non-verbal (gestică, dans) (iii) și sistemul combinat verbal-nonverbal (animație, publicitate).

I. Evoluția comunicării (de la primate la om).

Exemplul lui Tomasello[289]: încearcă să-i arați unui leu din grădina zoologică, că, dacă se întoarce într-o direcție, va fi recompensat cu hrană. Tu faci acest gest și te aștepți ca el să te imite pentru a obține recompensa. El nu va fi capabil să facă acest lucru. În cazul ființei umane, chiar și un sugar sub un an poate imita gesturile mamei sale. Oare de ce?

În cazul ființei umane, comunicarea lingvistică își are originea în gesturi naturale: cel de a arăta (gestul deictic) și pantomima. Gestul deictic (p. 64): (i) cineva într-un bar dorește să mai comande o băutură. El ridică paharul gol. Semnificație: doresc o altă băutură. (ii) Într-un oficiu poștal se formează un rând, cineva se întoarce în spate și nu observă spațiul gol creat între el și cel care îl precede. Cel din mai în urmă se apropie de el și arată spațiul gol. Semnificație: pășiți în față, urmați rândul. Pantomima (p. 68): (i) ești în Italia, nu ești vorbitor de italiană, dar dorești să cumperi *parmegiano*. Explici vânzătorului felul de brânză prin a spune „pizza" și simulând gestul de a presăra pizza cu ceva. Vânzătorul te va servi cu exact felul de brânză care se utilizează pentru pizza. (ii) Într-un aeroport, cel de la sistemul de securitate face un gest circular cu detectorul de metale. Semnificație: întoarce-te să pot verifica și partea din spate. „Gestul și pantomima au fost punctele de tranziție cele mai importante în evoluția comunicării umane, care cuprind deja majoritatea formelor de cunoaștere socială

[289] *Cf.* Michael Tomasello, *Origins of Human Communication,* MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2008.

și motivația necesară pentru crearea de mai târziu a unui limbaj convențional"[290]. Gesturile naturale pot îngloba mai puține informații comparativ cu limbajul uman convențional.

Gesturile simple din viața de zi cu zi pot fi citite/decriptate doar dacă există un *background* comun. Ele pot fi extrem de complexe, variate, contextuale (ex. lui Tomasello cu bicicleta ex-iubitului, dansul). Întrebarea care se pune este următoarea: cum poate fi ceva, la fel de simplu ca un gest al degetului arătător, comunicat în moduri atât de complexe, și se poate face acest gest în moduri atât de diferite, în diferite ocazii? Astfel, pentru a interpreta un gest îndreptat spre noi, celălalt trebuie să fie capabil să determine: care este intenția sa de a conduce atenția mea în acest fel? Dar pentru a face această determinare, este necesară un fel de atenție comună sau experiență împărtășită de noi, un fundal comun conceptual. „Capacitatea de a crea un fundal conceptual comune - atenția comună, împărtășirea experienței, cunoștințe culturale comune – este o dimensiune absolut necesară tuturor comunicărilor umane, incluzând aici comunicarea lingvistică cu totalitatea aspectelor sale."[291]

Spre deosebire de cimpanzei (plânsul unui pui de cimpanzeu nu determină femelele din grup să îl ajute pe acesta să își găsească mama), **comunicarea umană este fundamental legată de cooperare, aceasta operează natural și în contextul (1) asumării unui fundament conceptual comun; (2) asumării reciproce a existenței unei rațiuni comunicative de cooperare.** Atât structural, cât și motivațional, caracterul cooperativ al ființei umane este unic în regnul animal. Intenționalitate împărtășită (a lui noi) este o activitate colaborativă în care se manifestă un „noi" colectiv (grup, colectivitate): activitate comună, intenții comune, cunoaștere comună (banii, căsătoria, guvernanță). În cazul în care comunicarea la ființele umane este structurată pe cooperare, iar la primate comunicarea nu este astfel structurată, apare întrebarea naturală cum a fost aceasta posibilă, cum a evoluat în cooperare.

În teoria evoluționistă moderne apariția cooperării, sau cel puțin a altruismului, este mereu problematizată. Alături de alte activități colaborative (munca, căsătoria), comunicarea este de această natură pentru că ajută ființa umană să îndeplinească anumite scopuri. A existat o anterioritate a cooperării în care persoanele pur și simplu au informat alte persoane în mod liber, eventual ca o modalitate de a cultiva reciprocitatea și o reputație de cooperare în cadrul grupului cultural. **Deci, mai întâi a apărut cooperarea, mai apoi comunicarea.** Abia mai târziu omul a început să comunice în acest nou mod de cooperare în afara contextelor de cooperare, noncooperativ (deci conflictual), ceea ce a condus la posibilitatea de a înșela, păcăli, a induce o eroare.

---

[290] Michael Tomasello, *op. cit.*, p. 2.
[291] *Ibidem, p.* 5.

Gestul și pantomima (ca elemente împărtășite și care sunt înțelese) au fost premisele pentru învățarea socială prin care s-a dezvoltat comunicarea. Parte din aceeași traiectorie a evoluției, ființe umane de asemenea, a început să creeze convenții gramaticale cultural diverse, organizate într-o construcție lingvistică complexă care codificată tipuri de mesaje pentru utilizarea în situații recurente de comunicare (bună ziua).

Deci: 1. Comunicarea cooperativă a omului a apărut pentru prima dată în procesul evolutiv natural (ontogenie), în gesturile spontane de a arăta și a face pantomimă. 2. comunicarea cooperativă a omului se bazează în mod crucial pe structura sa psihologică de intenționalitate împărtășită (noi), care provine din activitățile de colaborare și care cuprinde abilități socio-cognitive: (ii) crearea unor intenții comune, unor atenții împărtășite, ajutorul pentru alții, împărtășirea informației. 3. Comunicarea convențională apare sub forma limbajului doar dacă participanții au abilități culturale învățate, cunosc deci convențiile și constructele sociale.

Situație de dialog:

Dialog: A: „Vrei să mergem la film?"; B: „Am examen mâine" Limbajul convențional (codul) se bazează pe o structură nonlingvistică, pe un fundament conceptual (examen=a învăța cu o noapte înainte) împărtășit, unul comun. Nu există un cod comunicațional prealabil (argou: 6=vine șeful, vorbim pe *mess* etc. au fost stabilite în prealabil pe baza unui alt cod).

Gestul deictic și pantomima fac posibile comunicarea complexă prin folosirea unor gesturi extrem de simple. „Ființele umane cooperează unele cu altele în modalități unice și specifice prin folosirea procedeului intenționalității comune/împărtășite."[292]

În filosofia acțiunii, „intenționalitatea comună/împărtășită" desemnează un fenomen comportamental care este intențional (orientat către ceva) și este eminamente social. Există un „noi" care determină acțiunea și intenția. O simplă plimbare pe malul râului împreună cu/alături de cineva (inclusiv invitația la o plimbare) este o acțiune a unui „noi", a ceva comun, un scop comun, fie și acela de relaxare. O plimbare nu înseamnă niciodată a te plimba cu o persoană necunoscută, nu înseamnă a face două plimbări paralele de către persoane necunoscute. A te plimba cu cineva este o acțiune colaborativă. Dintr-o astfel de colaborare se nasc idei împărtășite în comun, valori comune, sisteme sociale comune. Sistemul social comun cel mai complex sunt banii[293]. Bucățile de hârtie devin valori. O persoană obișnuită devine instituție (cum ar fi un președinte. Exemplul lui Searle).

---

[292] *Ibidem, p.* 72.
[293] *Cf. infra.*

„Intenționalitatea comună presupune un sens de fundal al celuilalt, acesta fiind candidatul pentru agentul de cooperare. Aceasta este o condiție necesară pentru toate comportamentele colective și, astfel, pentru toate conversațiile."[294] Trebuie să existe un „context", un fundament conceptual comun (ridicarea mâinii de către dentist către asistent înseamnă că acesta dorește o anumită ustensilă. Nu trebuie să verbalizeze, există stabilită regula interacțiunii, o regulă valabilă doar în cabinet).

Care sunt cauzele-motivele pentru care apare comunicarea socială? (i) A cere, a obține de la celălalt ceea ce noi vrem ca ei să facă. Astfel, cerem ajutorul semenilor, folosind o cale politicoasă. Această atitudine a ființei umane o deosebește de celelalte primate. Ex: dacă o persoană este pe proprietatea/pământul altcuiva, cel dintâi îi poate ordona celui din urmă să plece (imperativ individual al proprietarului cu ce are de făcut celălalt) sau poate să îl informeze că acesta se află pe proprietatea lui și îl roagă să părăsească terenul (imperativ cooperant prin care îl rog, îl informez asupra dorinței mele și asum că el va decide și mă va ajuta ca dorința mea să fie îndeplinită. Cel din urmă va ține seama de dorința mea). „Îndeplinirea dorințelor celorlalți (...) face ca aceia care comunică să trebuiască doar să își facă cunoscute dorințele."[295] (ii) Al doilea scop uman fundamental comunicativ, aparent unic al speciei, rezultată din faptul că indivizii de multe ori doresc să ofere ajutor altora chiar fără a fi solicitați să facă acest lucru, în special, prin informarea altora, chiar și atunci când ei nu au un interes personal în oferirea informației. A informa înseamnă a ajuta, a da informații pe care celălalt le-ar putea găsi utile sau interesante.

(iii) A treia cauză comunicativă este nevoia de a împărtăși emoții. La intrarea într-o clădire, sintagma „Bună ziua, avem o zi însorită" nu înseamnă a cere ajutorul sau a informa, ci salutul are stric scopul de interacțiune socială: a împărtăși o atitudine, un sentiment, deci de a extinde fondul comun pe care îl avem cu ceilalți. Inclusiv bârfa are ca scop schimbul de opinii și atitudini despre cineva pe care, sperăm, interlocutorul le împărtășește cu noi.

Cele trei cauze comunicative umane: doresc ca tu să faci ceva pentru a mă ajuta pe mine (a cere ajutor sau a informa); vreau ca tu să știi ceva deoarece cred că te-ar ajuta, te-ar informa (a informa însemnă a ajuta); aș dori ca tu să simți ce simt eu pentru a avea un fundal comun (emoții, atitudini).

Logica comunicării:

Eu ca ființă cooperativă, am scopuri și un sistem valoric: scopuri individuale. Dintr-un anumit motiv, consider că tu m-ai putea ajuta pentru îndeplinirea scopurilor individuale, ajutându-mă sau acceptându-mi oferta de a te informa sau prin împărtășirea unor atitudini (intenții sociale de a extinde sfera

---

[294] *Ibidem,* p. 73.
[295] *Ibidem, p.* 85.

comună). Cea mai bună cale de a realiza aceste obiective este prin comunicare. Astfel fac manifestă (verbal, gestual) această intenție (în cadrul atenției noastre comune, îndreptată unul către altul). Semnalând intenția comunicativă (ridicarea mâinii, salutul), captez atenția. Celălalt se va lăsa captat deoarece este motivat de a afla de ce vreau să comunic cu el. Interlocutorul va reuși să identifice referința dată de mine deoarece există un fundal comun dacă celălalt înțelege intenția socială, el va decide dacă dorește să coopereze sau nu cu mine.

Formele comunicaționale convenționale se bazează pe un fundal comun și pe un cadru mutual al atenției curente între două persoane (context), asemenea gesturilor. Majoritatea expresiilor verbalizate conțin exprimări contextuale (el, ea), ceea ce necesită o interpretare corectă a fundamentului comun (barul care obișnuim să mergem, persoana X, vecinul). Asemenea gesturilor naturale, expresiile lingvistice de un fundament conceptual comun. Cu cât fundalul comun este mai puternic, cu atât exprimarea lingvistică este mai puțin necesară (ridicarea mâinii dentistului înseamnă ceva ce nu mai trebuie discursivizat). Cu cât informația este mai nouă, cu atât comunicarea convențională este mai importantă. Cel mai înalt nivel este stabilirea normelor, stabilirea unor ritualuri noi care mai apoi vor fi preluate și împărtășite. Stabilirea convențiilor comunicative (inclusiv a gramaticii).

Gramatica – dimensiunea comunicațională lingvistică – constă în transmiterea construcțiilor lingvistice deja devenite convenții și părți ale culturii. Se nasc astfel 3 gramatici distincte: gramatica de a cere, de a informa, de a împărtăși și a povesti.

4.1.2. Analiza directă a înțelegerii. Teoria semnelor

Viața intelectuală și socială a omului se bazează pe producerea, utilizarea, precum și schimbul de semne. Când gesticulăm, vorbim, scriem, citim, vizionăm un program TV, ascultăm muzică, privim un tablou, suntem angajați în utilizarea și interpretarea semnelor. Cum a remarcat **Charles Peirce**, viața umană este caracterizată printr-o perfuzie „de semne”296.

Peirce a argumentat că nu există ceva ce nu poate fi exprimat, deoarece orice gândire este o gândire prin semne. Gândirea se face doar prin semne, deoarece ea înseamnă raportarea la (i) lumea exterioară (percepție); (ii) evenimentele lumii interioare – ceea ce are loc prin semne. Semnul nu este identic cu obiectul desemnat, el diferă de acesta prin faptul că redă și „ideea” despre obiect. Dacă ideea este prezentabilă doar prin semn, semnificația rezidă în ceea ce se are în vedere virtual pe planul ideilor.

---

[296] *Cf.* Marcel Danesi, *Messages, Signs,and Meanings. A Basic Textbook in Semiotics and Communication*, ed. a III-a, Canadian Scholars’ Press, Toronto, 2004.

Ex: ce semnifică că „acest obiect este greu"? A spune că „acest obiect este greu semnifică" faptul că el va cădea dacă nu acționează o forță contrară să o oprească. Aceasta este reprezentarea generală (a unui nespecialist) în privința greutății. Peirce a formulat maxima pragmatică astfel: a avea în vedere ce efecte cu **relevanță practică** pot fi atribuite obiectului conceptului în reprezentarea noastră[297]. Semnificația leagă obiectul la care se referă un concept cu **efectele sensibile**, cu experiența omului și cu modul de comportament.

Aceasta înseamnă oare că semnificația este stabilită (prin efectele sale practice) de comunitate? „Deplinul conținut de semnificație intelectual al unui simbol oarecare constă în totalitatea fenomenelor generale ale comportamentului rațional, care rezultă din admiterea simbolului în mod convențional, în relație cu contextul și năzuințele de orice fel."[298]

Peirce a numit semnul (X) ca fiind ceea ce el reprezintă; conceptul, lucrurile, ideile etc la care se referă un obiect (Y). El a numit *meaning* înțeles (impresia, cugetarea etc.) pe care îl ia un semn interpretat (X=Y). Aceste trei dimensiuni sunt întotdeauna prezente în semnificație. Astfel, privit lui Pierce, un semn este triadic.

Un semn selectează ceea ce trebuie să fie cunoscut și memorat dintr-o varietate infinită de lucruri care există în această lume. Deși producem semne noi pentru a ne ajuta să obținem noi cunoștințe și modificăm cele precedente – acest lucru este realizat de artiști, oameni de știință, scriitori, de exemplu – întotdeauna, lăsăm literalmente cultura în care suntem să producă înțelegere pentru noi. Suntem născuți într-o „semiosfere" (sfera semnelor deja date) care sunt fixate și care determină, în mare măsură, cum vom vedea și interpreta lumea din jurul nostru.

Ex: conceptual de sănătate are în aparență un înțeles universal împărtășit de toate ființele umane. De fapt, însă, depinde de cultura, de caracteristici culturale. „Stil de viață sănătos" și „corp sănătos" poate însemna, în funcție de o anumită cultură: corp cu musculatură dezvoltată, corp armonios, alimentație opulentă, alimentație regulată, mâncare organică etc. Susan Sontag, în *Illness as Metaphor*, argumentează că semiosfera determină oamenii să gândească anumite boli într-un anumit mod (cancer, AIDS).

De fapt, prin semnele pe care le construim dăm formă realității. Inclusiv corpul nostru este un izvor de semnificații. Corpul uman este o sursa primară de semnificație și un vehicul pentru înțelegerea conexiunii dintre natura și cultura în viața umană. Expresiile faciale universale și culturale care sunt „programate" în noi sunt convertite, în mod constant, în moduri de a semnifica forme specifice

[297] Cf. Charles Pierce, „How to make our ideas clear", in Paul Kurtz, *American Philosophy in the 20th Century,* OUP, 1956, p. 65.
[298] Charles Pierce, *op. cit., p.* 454.

culturale date în prealabil. Ne folosim de propriul corp pentru a comunica intenții, roluri, nevoi. Neuroștiința a arătat că semnele nonverbale sunt produse și procesate diferit de modul de producere (sistemul limbic) a semnelor verbalizate (neocortex). Totuși, limba este cea care face ființa umană unică în regnul animal. Metafora, narațiunea și gândirea asociativă sunt calea prin care ființele umane produc abstracții, teorii și se exprimă pe sine.

Se poate afirma că, povestirea este un element tot atât de fundamental pentru psihicul uman cum este și respirația. Într-adevăr, instinctul de „narațiune" este la fel de mult o parte din constituția vieții umane cum sunt oricare alte instinctele fizice. Există mituri fondatoare (Miorița, figura eroică, lupta dintre bine-rău), narative (secvențe de eveniment sau acțiune logic legate. Secvențele narative pot fi total legate de date factuale, cum este cazul unui articol de ziar, sau pot fi ficțiuni, cum este cazul unui roman). Este inutil sa mai fie menționat că este adesea dificil, dacă nu chiar imposibil, de a stabili demarcația dintre realitate și ficțiune. Într-adevăr, chiar și în povestirea de viață a unei persoane, ficțiunea este deseori amalgamată cu faptele, în scopul de a da o mai mare coerență povestiri și, astfel, credibilitate. Psihologii numesc acest lucru „efectul lui Othello": acesta este definit ca fiind situată în scopul de a sublinia adevărul. Textele narative pot fi verbale, non-verbale, sau o combinație a celor dintâi. Un exemplu de o narativă verbală este o poveste scurtă, o nuvelă; un exemplu de narativă non-verbal este un film mut care spune o poveste prin intermediul secvențelor de imagini. Un exemplu de narativă combinată verbal-nonverbal este o poveste de benzi desenate.

Fie că este un mit fondator, un roman sau benzi desenate, narațiunea este o forma de construire de text care oferă oamenilor cu un mijloc puternic de a produce mesaje și sensuri. Este o capacitate „instinctuală", fapt ce se poate vedea din observația că de la începutul vieții noastre noi răspundem la povesti în mod „instinctive", cu nici o îndrumare cu privire la ceea ce sunt ele. Într-adevăr, aceste narative le întâlnim atât de natural încât ele constituie atât modul în care ajungem să cunoaștem lumea cultural (prin miturile fondatoare), cât și cea personală (prin povestiri din copilărie, în context cultural).

Ajungem la o înțelegere a lumii nu doar prin narative, ci și prin imagini, muzică, un spectacol, scrierea unui roman sau citirea acestuia. Există un „instinct artistic" în fiecare dintre noi. „Arta este ceva ce toată lumea recunoaște, dar care nu poate fi definit complet de nimeni. Aceasta implică o formă de reprezentare organizată, bazată de abilități (*skilled)* care conduce la un mod distinct de a vedea lumea. Cuvântul de *artă*, de fapt, derivă din *ars*, însemnând 'abilitate'. Acesta este motivul pentru care acest cuvânt este utilizat frecvent ca sinonim pentru 'arta grădinăritului', 'arta jocului de șah'. Însă sensul său este mai larg. Cu toate

acestea, ea implică nu numai abilități specialitate, dar, de asemenea, o imaginație creatoare și un punct de vedere despre lume, care este gravat în textul artistic."[299]

La fel ca orice alt obiect comune sau artefact, interpretăm hainele ca semne ce desemnează lucruri, cum ar fi personalitatea, statutul social și caracterul celui care îl poartă. La nivel semiologic trebuie să ne întrebăm: ce, cum și de ce?

Ex: Să presupunem că aveți o programare pentru un interviu la sediul unei bănci.

Deoarece hainele sunt puse pe corp și deoarece corpurile sunt semne ale sinelui, o îmbrăcăminte poate fi definită ca semn extins al corpului în contextul cultural. Hainele pe care le purtăm sunt astfel legate de semnificație morală, socială, și estetice. În cadrul ceremoniilor religioase, ele transmit un mesaj religios. Ex**:** Dalai Lama *vs* Papa.

Asemeni hainelor, mâncarea nu îndeplinește doar funcție de supraviețuire. Ex: iepurașul Peter pe care îl creștem în bucătărie și îl asumăm ca pe un cvasi-membru al familiei noastre nu îl vom putea privi, în condiții convenționale, ca pe o potențială sursă de hrană. Dacă mergem într-o vizită și vom fi serviți cu iepure, probabil vom refuza acel fel de mâncare gândindu-ne la Peter. Astfel că, hrana nu este un mijloc de supraviețuire, ci este un sistem de semne, are funcție simbolică. Simbolismul mâncării (miel, porc).

De la un produs care asigură supraviețuirea fiziologică (deci ține de natură), mâncarea, bucătărie, codul alimentar sunt părți ale culturii (țin de semiosferă). Prin ea se nasc simboluri, mai degrabă decât se asigură supraviețuirea.

Obiectul/artefactul

Termenii sunt folosiți la nivel de limbaj comun ca interșanjabili. Dar „obiectul" stă pentru ceea ce găsim în mediul ambiental, „artefactul" pentru obiectul fabricat. Obiectele pe care le întâlnim într-o cultură (și au o anume semnificație într-o anumită cultură) sunt la rândul lor dependente de cultura în cauză, deci comunicăm despre ele și cu ajutorul lor. Însemnătatea unor obiecte, podoabe, jucării etc. dau seama de sistemul valoric al culturilor respective (inele de aur, săbiile, computerele). Pe lângă înțelegerea socială împărtășită în comun de către o comunitate, obiectele în sine sunt încărcate cu anumite înțelesuri. Fetișismul vine de la latinescul *facticius* care înseamnă „artificial": conceptul desemnează un obiect care imită un animal, un lucru sacru din natură. Se credea că prin intermediul acestor obiecte se poate comunica cu lumea spiritelor. Astăzi, obiectele fetișizate sunt legate, poate mai mult ca niciodată, de sexualitate sau de o exacerbare a feminității/masculinității (pantofi, haine etc). Ori de câte ori un obiect este considerat ca având o putere magică, el este un fetiș: un tricou semnat de un actor, de un cântăreț, o moneda care aduce noroc.

---

[299] Marcel Danesi , *op. cit.*, p. 162.

Unele obiecte sunt percepute ca o prelungirea sinelui. De exemplu, un automobil care este considerat de mulți ca o prelungire a propriului lor corp și, astfel, ca o protecție a Sinelui. În trafic, acesta creează un spațiu în jurul corpului fizic, care este la fel de inviolabil ca organismul în sine. Interesant, dar nu într-un mod neașteptat, această percepție nu este limitată la cultura noastră, ci tinde să fie interpretată la fel oriunde pe glob. Motorul este inima unui autoturism, mașina are o față etc – devin expresii universal acceptate. Sensibilitatea celor care sunt chiar ușor cramponați în trafic vine din sentimentul lor de a fi afectați la nivelul propriului lor corp sau sine.

Figurinele, mașinuțele, păpușile. Este vorba de un obiect confecționat de un adult, care este oferit copiilor, conform unor tradiții sociale. Păpuși sunt deosebit de interesant în această privință, deoarece ele sunt redări ale figurii umane. Apar în toate culturile, dar nouă ne sunt cunoscute cele creștine, confecționate cu ocazia Crăciunului pentru a reda imaginea Familiei Sfinte. Industrializarea păpușilor și a jucăriilor de toate felurile apare odată cu secolul al XVIII-lea. Inițial au fost gândite pentru industria vestimentației, când în miniatură, se făceau diverse modele pentru a ilustra moda. Doar mai apoi au devenit jucării, asumându-se că fetițele ar dori să se joace ce ele. 1959 – anul nașterii Barbie, a industrie prin care se produc obiecte la modă pentru păpuși.

Teoreticianul canadian de comunicării Marshall McLuhan (1911-1980) a susținut că obiectele și instrumentele sunt extensii ale anatomiei umane. De exemplu, telescopul a extins capacitatea omului de a vedea mai departe decât vederea i-ar permite altfel; roata a extins locomoția și puterea omului; calculator a extins viteză și acuratețe gândirii logice, și așa mai departe. Stadiul de evoluție al tehnologie este, așadar, un stadiu în evoluția umană prin semiosfere, mai degrabă decât prin biosferă.

Tehnologia este termenul general utilizat pentru a descrie procedeul sistematic prin care științele umane produc obiecte și mașini pentru a înțelege, precum și a controla mediul material. Termenul este derivat din cuvintele grecești *tehhne*, care se referă la o „artă" sau „ambarcațiune" și „de studiu", deci sensul de tehnologie ca ambarcațiune „de obiect-a face".

Marshall McLuhan a caracterizat lumea cunoașterii în care existăm astăzi în formă de imprimare alfabetizare ca „galaxia Gutenberg", după numele inventatorului european al presei. Prin cărți, ziare, pliante, postere, cuvântul tipărit a devenit, după secolul al XV-lea, principalul mijloc de multiplicare a cunoașterii și ideilor. Mai important, dat fiind faptul că cărțile putea traversa granițele politice, presa a pus în mișcare globalizarea culturii.

Paradoxal, însă, crede McLuhan (deja în 1962), acest proces nu a condus simultan la eliminarea tribalismului. McLuhan insistat asupra faptului că tendințele de trib rezonează în permanență și în oamenii moderni. Cultura impersonală globală, pe de altă parte, este de fapt o abstracție. Tribalismul este,

de asemenea, un mijloc prin care oamenii vor să facă față sistemului. In societatea impersonală apar subculturile și culturile paralele pentru a submina impersonalismul.

Perspectiva lui McLuhan a fost depășită de Castells[300]: nu există subcultură, culturile tribale au devenit parte ale unor rețele de putere complexe. Obiectele, mașinile, bicicletele, computerele sunt extensii ale sinelui nostru. Computerul a introdus, de asemenea, o nouă formă de producere de text și folosire a textului, numit hipertextualite. Până în 1965, citirea era lineară. Dacă o informație nu era cunoscută, trebuia utilizat dicționarul. *Hyperlink*-ul permite saltul în permanență. Acest lucru a fost posibil prin inventarea hyperlink-ului: o porțiune a unui document care poate fi legat de alte documente conexe. Prin clik-uiri pe *hyperlink*, utilizatorul este conectat imediat la documentul specificat de *link*. Paginile Web sunt concepute în acest fel, fiind scrisă într-un limbaj simplu calculator numit HTML.

Interpretarea unui text implică trei tipuri de procese cognitive. Mai întâi, aceasta presupune capacitatea de a accesa conținutul real al textului la nivel de semnificant, care este, abilitatea de a decoda cuvinte, imagini etc. Pentru aceasta trebuie să cunoaștem codul lingvistic sau nonlingvistic. Dacă nu îl cunoaștem, chemăm cu traducător. Al doilea proces presupune cunoaștere a modului în care X = Y se desfășoară în raport cu textul specific, care este, modul în care textul (X) generează semnificațiile sale (Y), printr-o serie de procese de semnificație interne și externe. Acest lucru necesită unele cunoștințe din partea interpretului ale codurilor culturale, altele decât strict verbale și nonverbale cele utilizate pentru a crea fizic textul. În cele din urmă, diferiți factori contextuali intră în întregul proces pentru a constrânge interpretul. Acest lucru va determina ce interpretul individuale vor primi din text. Când sunt privi la nivel global, aceste procese de interpretare sugerează că textul este, de fapt, hipertextual, deoarece implică posibilitatea de a naviga printre cele trei procese simultan. Într-adevăr, structura fizică a hipertextualității de pe ecranul computerului poate constitui un fel de „model în oglindă” a modului în care oameni prelucrează textele.

Noua galaxie este cea digitală, nu mai este cea gutemberiană.

Întrebarea dacă computerele vor fi vreodată mai inteligente decât oamenii nu ezită să reapară ca o întrebare fundamentală încă din anii 60. Turing[301] a arătat că niciodată computerul nu va ajunge la înțelegere, nu va fi în stare de stări sufletești, de stări psihice mai înalte. Conștiința este mai mult decât un program, mai mult decât un cod binar.

---

300 Manuel Castells, *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. I*, Blackwell, Oxford, 2000.

301 Cf. http://ro.wikipedia.org/wiki/Testul_Turing.

Adevărata inteligență cognitivă a mașinilor nu a fost niciodată realizată, nici nu va fi realizată în viitor, deoarece este dincolo de capacitățile unei mașini de a înțelege, a simți, a imagina, inventa, visa, de a realiza ritualuri, a produce opere de artă și altele asemenea. Acestea sunt derivări ale experiențelor corporale și psihice. Teoriile și modele de conștiința ne pot da, probabil, informații precise despre natura proprietățile formale ale stărilor mentale, dar ele nu ne spun nimic despre modul în care aceste stări s-au produs, sunt și se vor dezvolta.

4.1.3. Actul de vorbire

John Searle se întreabă dacă există fapte obiective care au devenit cu timpul fapte în virtutea unei puneri de acord între ființele umane. **Ex: banii, proprietatea, guvern, căsătoria.** Faptul că am în buzunar o hârtie ce reprezintă o bancnotă de 5 lei este un „fapt instituțional", diferit de faptul că muntele Everest este acoperit cu zăpadă (fapt brut). Faptele instituționale se numesc astfel deoarece existența lor presupune existența instituțiilor umane.

Faptele sociale sunt „invizibile". Ne formăm într-o cultură în care folosim mașinile, casele, banii, universitățile fără a ne mai interoga cu privire la ontologia lor; fără a le percepe că ar fi diferite de pietre, muntele Everest etc. „Un copil învață să vadă mașini deplasându-se, bancnote și căzi pline de apă, numai prin forța abstracțiunii le poate vedea ca pe niște mese de metal cu traiectorie liniară, fibre de celuloză cu pete verzi și cenușii sau concavități de metal emailate conținând apă."[302] Privim obiectele din punctul de vedere al funcționalității lor. Dacă privim aceste lucruri prin funcționalitatea lor, ele sunt inteligibile.

Osatura ontologiei noastre: trăim într-o lume compusă integral din particule fizice, unele dintre ele sunt organizate în sisteme, în parte aceste sisteme sunt vii, luând forma conștiinței. Odată cu conștiința avem intenționalitate: capacitatea organismului de a reprezenta obiecte și stări de lucruri din lumea înconjurătoare. Convingerile și intențiile sunt intenționale pentru a crede sau a dori ceva trebuie să credem că lucrurile stau într-un anumit fel sau ne dorim să stea într-un anumit fel.

Există intenționalitate colectivă, pe lângă cea individuală: fac un lucru X ca parte din ceea ce facem „noi".

Ex. 1: Un violonist într-o orchestră interpretează partitura sa în cadrul executării simfoniei de către orchestră.

Ex. 2: un conflict armat presupune intenționalitate colectivă. Doi oameni se pot înfrunta într-o bătălie dacă există intenționalitatea colectivă la nivel înalt. Ei cooperează în intenția comună de a se înfrunta pentru ca fiecare să încerce să îl convingă pe celălalt.

---

[302] John Searle, *Realitatea ca proiect social*, trad. de Monica Spiridon, Polirom, Iași, 2000, p. 17.

Diferă o înfruntare fizică de o bătaie încasată într-o dugheană? Da, prima este voluntara și colectivă, a doua nu este astfel.

Numai ființele dotate cu limbaj sau sistem de reprezentare pot produce fapte instituționale: „nu numai că limbajul se dovedește a fi esențial pentru felul în care ne reprezentăm faptele, ci... formele lingvistice sunt parțial constitutive pentru fapte."[303]

Fapte sociale: hienele care vânează în haită (nu e un fapt instituțional, este doar comportament colectiv animal); Parlamentul votează o lege (este un fapt instituțional, există un conținut colectiv intențional).

Distincția types – token (practici generale – cazuri particulare; tip - instanță)

Ex: banii sunt bani doar dacă îi reprezentăm ca bani, dacă îi folosim ca bani, îi tratăm drept bani. Dacă nimeni nu consideră acest lucru drept bani, atunci nu este vorba despre bani. Același lucru este valabil pentru alegeri, proprietatea privată, războaie, căsătorii, promisiuni, vot etc.

Să presupunem că o bancnotă este depusă într-un seif și nu este folosită. Ea persistă a fi considerată a fi „bani". Ea este un **token**, chiar dacă nimeni nu o folosește. În privința acestor **token**-uri ne putem înșela, dar în privința banilor nu ne înșelăm (ea este considerată astfel). **Types**-urile se definesc autoreferențial (banii sunt pentru a cumpăra ceva cu ele, scaunele pentru a ne așeza pe ele etc.)

Faptele instituționale pot fi produse prin propoziții performative explicite. Ex: „Ședința este închisă"; „Te numesc președinte"; „Te iau de soț/ie"; „Declar război" – aceste propoziții creează însăși starea de fapt pe care o reprezintă, respectiv în fiecare caz în parte este vorba de un act instituțional.

Actul de vorbire

„Într-o situație tipică de vorbire - în care este implicat un locutor, un interlocutor și un enunț al locutorului - există mai multe tipuri de acte de vorbire asociate cu enunțarea locutorului. Cel ce vorbește trebuie să își miște mandibula și limba în mod corespunzător, dând naștere unor sunete. În mod adițional, **el trebuie să execute câteva acte de vorbire, în mod specific, din sfera celor ce includ fie informarea, fie iritarea sau plictisirea interlocutorilor, apoi trebuie să execute acte din clasa celor care includ referiri la Kennedy, Hrusciov sau Polul Nord; de asemenea, trebuie să execute acte ce includ efectuarea unor judecăți, interogații, comenzi, rapoarte, felicitări, avertizări**.**"**[304]

---

[303] John Searle, *op. cit., p.* 41.

[304] John Searle „What is a Speech Act?", în Max Balck (ed.), *Philosophy in America,* Ithaca: Cornell University Press, 1965, p. 221.

Ex. de acte ilocuționare: a susține, a afirma, a descrie, a preveni, a remarca, a comenta, a comanda, a ordona, a solicita, a critica, a-și cere scuze, a cenzura, a da acordul, a întâmpina, a promite, a fi de acord, a-și exprima regretul.

În orice tip de comunicare lingvistică este implicat un act lingvistic. Nu simbolul, cuvântul, propoziția sau, cel puțin, trăsătura simbolului, cuvântului sau propoziției formează unitatea comunicării lingvistice, așa cum s-a considerat multă vreme, ci mai degrabă *producerea* simbolului în realizarea actului de vorbire constituie unitatea de bază a comunicării lingvistice.

Comunicarea lingvistică implică în mod esențial acte. Un argument ar consta în a atrage atenția asupra faptului că, atunci când consideră că un zgomot sau un semn pe hârtie este un exemplu de comunicare lingvistică, de mesaj, unul din lucrurile implicate de felul în care este considerat zgomotul sau semnul este faptul că este considerat ca fiind produse de o ființă având anumite **intenții**. Nu poate să-l privească doar ca pe un fenomen natural, ca pe o piatră, o cascadă sau un copac. **Pentru ca o acțiune să fie privită drept un exemplu de comunicare lingvistică, trebuie presupus că producerea ei este ceea ce eu numesc un act de vorbire.**

Ex: în încercările actuale de a descifra hieroglifele culturii maiașe, există presupoziția logică a faptului că semnele pe care le vedem inscripționate pe pietre au fost realizate de ființe mai mult sau mai puțin asemănătoare nouă și că au fost produse cu o anumită intenție. Dacă am avea garanția că semnele sunt o consecință a eroziunii cauzată, să spunem, de apă, atunci nu s-ar mai fi pus problema descifrării lor sau, cel puțin, a numirii lor ca hieroglife. Pentru a le interpreta în cadrul comunicării lingvistice, trebuie să interpretăm producerea lor ca acte de vorbire.

I

A executa acte de vorbire presupune manifestarea unui tip de comportament dictat de reguli. Unele reglementează formele de comportament existente anterior; de exemplu, **regulile de etichetă** reglementează relații interpersonale, dar aceste relații există independent de regulile propriu zise. Pe de altă parte, unele reguli nu numai că reglementează, dar ele creează și definesc noi forme de comportament. De exemplu, **regulile din fotbal** nu doar reglementează jocul de fotbal, dar creează contextul pentru această activitate sau o definesc. Activitatea de a juca fotbal se constituie din acțiunile realizate în concordanță cu aceste reguli; fotbalul nu există în afara acestor reguli. Cel din urmă tip de reguli îl numesc **reguli constitutive**, iar pe cele dintâi, **reguli normative**. Regulile normative reglementează o activitate preexistentă, o activitate a cărei existentă e independentă logic de existența regulilor. Regulile constitutive constituie (și, de asemenea, reglementează) o activitate a cărei existență este dependentă logic de reguli.

Regulilor normative: „Atunci când tai alimente, ține cuțitul în mâna dreaptă” sau „Ofițerii trebuie să poarte cravată la cină”.

Câteva reguli constitutive iau o formă ușor diferită; de exemplu: este șah-mat când regele este atacat în așa fel încât nici o mișcare nu-l va lăsa neatacat. Se marchează un eseu când un jucător, în timpul jocului, trece de linia de gol a adversarilor fiind în posesia mingii.

Diferite acte ilocuționare au adesea trăsături comune. Să luăm în considerare enunțurile următoare:

1. Va ieși John din cameră?
2. John va ieși din cameră.
3. John, ieși din cameră!
4. De-ar ieși John din cameră.
5. Dacă John va ieși din cameră, și eu voi ieși.

Prima ar fi, de obicei, o interogație; a doua, o afirmație despre viitor, adică o predicție; a treia, o cerință sau un ordin; a patra, exprimarea unei dorințe iar a cincea, exprimarea ipotetică a unei intenții.

În rostirea fiecăruia, vorbitorul *se referă* la o anumită persoană, John, și *face predicația* actului ieșirii din cameră a acestuia. Cu siguranță nu este tot ceea ce face, dar, în orice caz, este o parte din ceea ce face.

II

„Este caracteristic actelor de vorbire să fie executate prin rostirea de sunete sau prin marcarea unor semne. Care este diferența între *simpla* rostire de sunete sau marcare de semne și executarea unui act de vorbire? O diferență este că despre sunetele, sau semnele din execuția unui act de vorbire, se spune că *au semnificație, și* a doua astfel de diferență este că se spune despre o persoană că *semnifică ceva* prin respectivele sunete sau semne, în mod obișnuit, atunci când cineva vorbește, semnifică ceva prin ceea ce spune, și ce spune, șirul de morfeme pe care le emite are semnificație.”[305]

Ex lui Searle: Să presupunem că sunt un soldat american capturat de trupele italiene în Al Doilea Război Mondial. Să mai presupunem că doresc să îi fac să creadă că sunt un ofițer german, astfel ca ei să mă elibereze. Aș dori să le spun în limba italiană sau germană că sunt ofițer german. Dar să presupunem că nu cunosc suficient de bine limba germană sau italiană pentru a face acest lucru. Astfel că încerc să mă prefac că sunt ofițer german recitând cele câteva cuvinte pe care le cunosc din limba germană, bazându-mă pe faptul că nici ei nu știu suficient de bine germană pentru a-mi descoperi planul. Să presupunem că știu un vers în germană pe care mi-l amintesc dintr-o poezie învățată la ora de germană din liceu. Astfel, eu, un prizonier american, mă adresez italienilor ce m-au capturat cu

[305] John Searel, *op. cit., p.* 227.

următoarea propoziție: „Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?". Avem aici un caz unde încerc să produc un anumit efect prin recunoașterea intenției mele de a produce acel efect, dar procedeul folosit pentru a produce acest efect este unul care în mod convențional, prin reguli ce guvernează folosirea acelui procedeu, este folosit în producerea unor efecte ilocuționare foarte diferite.

Taxonomie. Câteva exemple

Asertivele. Structura de profunzime a unor astfel de propoziții asertive paradigmatice precum „afirm că plouă" și „prezic că va veni" este simplu, Eu verb + S. Această clasă, ca și clasă, nu prezintă alte constrângeri, deși anumite verbe pot prezenta și alte constrângeri la nodul inferior S. De exemplu, „prezic" cere ca auxiliar în S inferior să fie la viitor sau, sub nici o formă, să nu fie la trecut. Astfel de verbe asertive ca „a descrie", „a numi", „a clasifica" și „a identifica" iau forma unei structuri sintactice diferite, similară cu a multor verbe de declarație și le voi trata mai târziu.

Directivele. Propoziții de genul „îți ordon să pleci" și „îți comand să te ridici la raport" au următoarea structură de profunzime:

eu verb tu + tu viitor Vol Verb (NP) (Adv.)

„Îți ordon să pleci" este astfel realizarea structurii de suprafață a „Îți ordon + tu vei pleca" cu ștergerea Np-ului echivalent lui „tu" repetat. De notat că un argument sintactic adițional pentru includerea verbelor „a îndrăzni", „a sfida" și „a provoca" în lista mea de verbe directive și pentru obiecția adusă la faptul că Austin le-a inclus cu „a scuza", „a mulțumi", „a felicita" etc., este că au aceeași formă sintactică ca a paradigmei verbelor directive „a ordona" „a comanda" și „a cere". În mod similar, „a invita" și „a sfătui" (cu unul din aceste sensuri) au sintaxa directivă. „A permite" are, de asemenea, sintaxa directivelor. Deși „a permite", strict vorbind, nu încearcă să determine pe cineva să facă ceva, mai degrabă el constă în îndepărtarea restricțiilor existente anterior asupra realizării lui fiind, deci, negația ilocuționară a unei directive cu un conținut propozițional negativ; forma sa logică fiind: ~!(~p)

Angajantele. Fraze precum „Promit să-ți plătesc banii" și „Jur credință steagului" și „Jur să mă răzbun" au structura de profunzime:

eu verb (tu) + eu Viit. Voi verb (NP) (Adv.)

Astfel, „Promit să-i plătesc banii" este realizarea structurii de suprafață a lui „Îți promit + iți voi plăti banii" cu ștergerea lui NP echivalent a lui „eu" repetat. Vedem distincția în sintaxă între „îți promit să vin miercuri" și „îți ordon să vii miercuri" ca fiind faptul că „eu" este subiectul structurii de profunzime a lui „vin" în prima și „tu" este subiectul structurii de profunzime a lui „vin" în a doua, așa cum sunt cerute de verbele „promit", respectiv „ordon". De notat că nu toate angajantele paradigmei au „tu" drept complement indirect al verbului realizativ.

În propoziția „Jur credință steagului” structura de profunzime nu este „îți jur ție steagule + voi fi credincios”. Este Jur + voi fi credincios steagului.

Expresivele. Ele necesită în mod caracteristic o transformare în gerundivul verbului din nodul inferior S. Spunem:

Îmi cer scuze pentru a vă fi călcat pe picior. [I apologize for stepping on your toe.]

Vă felicit pentru câștigarea cursei. [I congratulate on you winning the race.]

Vă mulțumesc pentru plata banilor. [I thank you for paying me the money.]

Concluzie

„Dacă adoptăm sensul ilocuționar că noțiunea de bază pentru clasificarea utilizărilor de limbaj, atunci avem un număr limitat de lucruri de bază care sunt realizabile prin limbaj: **spunem oamenilor cum stau lucrurile, încercam să-i determinăm să facă ceva, ne angajăm noi să facem ceva, exprimăm sentimentele și atitudinile noastre sau provocăm schimbări prin enunțurile noastre.** Printr-un singur enunț realizăm adesea mai mult decât una dintre acestea.”[306]

4.2. Martin Buber despre dialog

4.2.1. Premise

Urmărind, în mod programatic, să se ferească de construirea unui sistem riguros articulat, învățătura lui Martin Buber pornește de la distincția uimitor de simplă a atitudinii pe care omul o adoptă atunci când se adresează celuilalt. *Cuvintele fundamentale*, Eu–Tu și Eu–Acela, dau naștere la două modalități de a fi în lume, întrucât „pentru om lumea este dublă (*zweifältig*) după cum și atitudinea lui este dublă”.[307] În funcție de cuvântul fundamental rostit, omul se situează într-una dintre cele două lumi: Lumea lui Tu și Lumea lui Acela. „Orice viață adevărată este întâlnire”[308] între Eul care îl rostește pe Tu și care devine Eu doar în urma acestei întâlniri.

Trebuie precizat că, prin rostirea lui Eu–Tu, se întemeiază lumea relației: lumea, împreună cu natura, cea împreună cu oamenii și împreună cu ființele spirituale.

i. Lumea, împreună cu natura, domeniul lui Acela, are forma experienței și a relației neverbalizabile cu lucrurile. Acela – domeniu nicidecum denigrat de

[306] John R. Searle, „A Taxonomy of Illocutionary Acts”, în *Expression and Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 29.
[307] Martin Buber, *Eu și Tu*, trad. de Ș. A. Doinaș, Humanitas, București, 1992, p. 29.
[308] M. Buber, *op. cit.*, p. 38.

Buber – este spațiul experienței noastre cotidiene, a cunoașterii obiective sau, altfel spus, a alterității.

ii. Viața, împreună cu oamenii, este mediată de o formă a dialogului autentic cu Ceilalți, luând forma materială a comunității. Pe de o parte, Buber analizează această problemă în momentul în care își afirmă convingerea despre sionism și hasidism, iar pe de altă parte, în fundamentarea filosofiei dialogului din *Eu și Tu*, a antropologiei filosofice din *Between Man and Man* și, în final, prin enunțarea convingerilor sale despre iudaism și gândire care, așezată pe pilonii tradiției iudaice și ai spiritualității europene, și-a găsit numeroase deschideri, oferind impulsuri ideatice puternice și altor domenii. La un prim nivel, ea a fost asumată de teologia protestantă și iudaică, promovând o atitudine ecumenică. Ulterior, comunicarea la nivel *interuman* – în care există o relație autentică între participanți –, asumarea Celuilalt în calitate de interlocutor egal în dezbatere, a fost preluat în mod fructuos de teoriile comunicării. În al treilea rând, criza lui *între* este o cheie bună de lectură pentru înțelegerea lipsei de relație cu care se confruntă subiectul modern.

iii. Lumea-vieții, împreună cu Tu-ul etern, nu poate deveni niciodată domeniul lui Acela. Cuvântul fundamental Eu–Tu nu poate fi rostit decât cu întreaga ființă și în mod spontan. Dar lumea lui Tu este fulgurantă și fragilă, ea nu poate fi surprinsă prin cuvânt, cu toate că instituie relația cu lumea. „[…] când îi spunem Tu, înseamnă că spiritul muritor se adresează adevărului neștirbit al lumii."[309] Ființa umană tace în momentul în care se află în fața operei de artă sau a iubirii, a obiectului experimentat și când Îi survine Eternul Tu. El vorbește doar când e față-în-față cu Celălalt, doar în proximitatea întâlnirii cu Tu.

iv. Filosofia dialogului se leagă de interpretarea învățăturii hasidice. Această formă de misticism iudaic popular, ce propagă un pietism comunitar, are în centrul său figura *tzadikk*-ului. Ca învățător, model spiritual al comunității, el este un adevărat receptacol al forțelor divine care, prin educație, strânge laolaltă comunitatea. Buber a readus figura *tzadikk*-ului în centrul vieții spirituale israelite. Meritul este acela de a oferi un model uman, de altfel oglindit de chiar personalitatea gânditorului, prin care să se nască și renască comunitatea autentică din Israel.

v. Adept al implicării intelectualului în viața publică, militant pentru renașterea unei vieți comunitare autentice, Buber deschide tema întâlnirii autentice ca o problemă de prim rang al discursului filosofic, antropologic și politic contemporan.

vi.

vii.

---

[309] *Ibidem*, p. 128.

4.2.2. Moștenirea iudaică

„Sunt preocupat nu de religiozitatea, ci de credința iudaică”[310], afirma Buber în 1928, înțelegând prin acest deziderat al său, dialogul individului și al umanității cu Dumnezeu. Dogma trebuie înțeleasă ca un element secundar al spiritualității iudaice, succedând și oglindind situațiile concrete, momentele trăite autentic ale întâlnirii omului cu Divinitatea.

Buber identifica trei elemente constitutive ale iudaismului: monoteismul, recunoașterea divinității ca un Tu etern și *yihud*-ul. Acest al treilea termen, tradus adesea prin „unificare”, „aduce cu sine confirmarea mereu reînnoită a unității lui Dumnezeu cu numeroasele Lui manifestări naturale, având un înțeles practic”.[311]

În primul rând, iudaismul este trăirea individului în conformitate cu cele Zece Porunci. Decalogul nu este o parte a unui cod impersonal ce guvernează viața colectivității, ci trebuie asumat de fiecare persoană în mod individual ca dat de Tu-ul etern. „Cele Zece Porunci au fost rostite de un *Eu* și se adresează către un *Tu*. Ele încep cu *Eu* și fiecare din acești *Eu* se adresează către un *Tu* în persoană. Un *Eu* «poruncește» și unui *Tu* – oricare *Tu* care aude ca *Tu* – îi este «poruncit».”[312] Cu toate că ele par să îngrădească individul, în fapt garantează libertatea oricărui Eu care ascultă cuvântul lui Dumnezeu. Decalogul este, pentru Buber, manifestare a puterii creatoare divine, prin cuvânt, dar și prin renunțarea la puterea absolută, permițând fiecărui individ să decidă dacă ascultă sau nu cuvântul lui Tu.

Porunca este dată pentru formarea și consolidarea adevăratei comunități. O comunitate este alcătuită din persoane unite prin muncă, sol, tradiție, dar mai ales prin „centrul viu”. Orice cultură este la început un sistem organic, acest principiu având o natură dublă: una religioasă și una normativă. Caracterul religios implică atașamentul față de Absolut (centrul viu care dă consistență comunității), iar cel normativ proclamă Ființa ca model pentru ființa umană. Comunitatea este locul privilegiat al dialogului cu ceilalți, deci și cu Dumnezeu, locul de „împlinire” a ființei umane. „Comunitatea nu își găsește înțelesul în ea însăși. Este locul în care divinul nu s-a epuizat, locul teofaniei care vine”[313], locul de manifestare a lui Dumnezeu. „Sistemul organic” ca principiu al comunității trebuie să păstreze legătura cu viața cotidiană, construind o punte între lume și Divinitate. În lumea occidentală, indivizii tind să se desprindă de acest principiu vital, încercând să

---

[310] M. Buber, „The Faith of Judaism”, în *Israel and the World. Essays in the Time of Crisis,* trad. de G. Hort, Syracuse University Press, New York, 1997, p. 13.
[311] M. Buber, *op. cit*, p. 15.
[312] M. Buber, „What Are We to Do About the Ten Commandments?”, în *ibidem*, p. 85.
[313] M. Buber, *On Judaism,* ed. de Nahum N. Glatzer, trad. de E. Jospe și I. M. Lask, Schocken Books, New York, 1989, p. 192.

creeze norme proprii sau să le păstreze pe cele originare, însă în mod abstract prin transformarea lor în doctrine rupte de real. În modernitate, legătura între sacru și lume este alterată. Existența dualismului între cer și pământ este considerată fundamentul adevăratei comunități.

Iudaismul este, pentru Buber, un fenomen polar, fenomen ce se manifestă în viața poporului iudeu, dar și în existența particulară a fiecărui membru, deoarece „povestea vieții unui popor nu este altceva decât povestirea vieții fiecărui membru proiectată la o scară mai largă".[314] Această situație nu este specifică doar poporului ales, ci omului în genere, dar este cea mai evidentă în cazul primilor, deoarece pentru ei este formulată în modul cel mai explicit dorința de a depăși dualitatea și de a ajunge la unitate. Buber consideră că manifestarea atât de puternică a acestei trăsături la evrei face din aceasta un „fenomen al omenirii", iar în problema polarității lumii și a vieții, una a sufletului iudeu. Afirmația buberiană, conform căreia „lumea iudaismului adevărat este lumea-vieții unificate pe pământ"[315] confirmă această necesitate de unificare. Sarcina fundamentală a omului este „lupta pentru unitate: pentru unitatea în omul individual, pentru unitatea între diviziunile națiunii între națiuni, pentru unitatea între oameni și celelalte entități și pentru unitatea între Dumnezeu și lume".[316]

În sensul riguros al termenului, iudaismul buberian nu ține de un aspect religios sau de sfera spiritualului. Aceasta, deoarece sfera divinului și cea a realului nu erau separate în iudaismul arhaic, originar. O dată cu dezmembrarea unității celor două sfere apar și conflictele între puterea laică și cea religioasă, între regi și profeți. Cei din urmă nu se ridicau împotriva puterii statale, ci împotriva absenței divinității din această formă de organizare.

Creștinismul este un exemplu prin excelență, deoarece, în cadrul său, criza a survenit ca absență a divinității în lume. Mesajul lui Isus nu a fost înțeles în esența sa, întrucât El a susținut împlinirea comunității în lume, „casa distrusă ce trebuie reparată și pregătită pentru spirit și nu în biserică, o comunitate a spiritului separată de lume".[317] Buber propune „religia trăită" în locul dualităților: adevăr–realitate, idee–fapt, morală–politică. Dumnezeu nu cere creaturilor sale izolarea de cele pământești, ci o viață, asemeni celei a vechilor creștini, trăită prin devotamentul față de divinitate, viață ce a condus la nașterea unor frății, unor mici comunități, la origine rupte de real și strict religioase. Comunitatea autentică poate lua naștere doar dacă pacea, în calitate de condiție necesară, este deja garantată. Istoria în întregul ei tinde spre realizarea acestei comunități autentice.

---

[314] M. Buber, *op. cit*, p. 24.
[315] *Ibidem*, *p.* 112.
[316] *Ibidem*, *p.* 27.
[317] *Ibidem*, *p.* 129.

Martin Buber, când își explicitează concepția despre „moștenirea iudaică", are în vedere această sarcină de a întreprinde procesul de transformare a omenirii într-o „națiune alcătuită din națiuni". În Europa, modernitatea s-a consolidat mult prea devreme, iar evreii nu au putut fi asimilați în această nouă abordare a realului. Aceasta, potrivit lui Buber, nu presupune să nege specificul iudeu, pentru că fiecare evreu trebuie să fie conștient de apartenența la propria cultură și să fie continuator al „moștenirii iudaice". „Asemeni copilului care își descoperă Eul ființei sale fizice, tot astfel adultul descoperă Eul ființei sale spirituale ca pe o substanță care persistă."[318] Dar iudeii s-au confruntat, în timpul celor două milenii în care au trăit în diasporă, cu neajunsul de a fi lipsiți de toate elementele care fac posibilă nașterea unei națiuni: pământ și modul de viață specific.[319]

În Israel, kibuțul este expresia comunității iudaice consolidată ideologic. Deși catalogate adesea drept un insucces, este, în interpretarea lui Buber, un „non-eșec": „[o]amenii din comunitățile iudaice au muncit unul alături de celălalt și unul împotriva celuilalt pentru a ajunge la *communitas communitatum*, adică la o nouă structură socială, acest lucru neputând fi uitat în istoria luptei pentru auto-reînnoirea omului".[320]

Nici un gânditor nu a avut o influență atât de puternică, în Israel, în ultimele patru decenii, precum a avut-o Buber. „El este important pentru iudaism nu doar ca un gânditor religios, traducător al Bibliei, traducător și readucător la viață al legendelor și gândirii hasidice; el este, în egală măsură, o personalitate religioasă cu un rol de conducere, de o rară calitate, în vremea cea mai grea și plină de suferință – de la începutul diasporei – a poporului său. După moartea lui Hermann Cohen, Marin Buber a fost în mod unanim recunoscut ca figura cea mai reprezentativă a evreilor din Europa de Vest."[321]

Moshe Idel – în amplul său volum despre hasidism, *Hasidism, între extaz și magie* –, are în vedere noua concepția dată de Buber hasidismului. „Buber era prea puțin preocupat de istoria mișcării, chiar mai puțin de analizele filologice ale textelor și încă și mai puțin de urmărirea surselor lor antice sau medievale. El a descris hasidismul într-o lumină pozitivă, ca fiind o formă de misticism *sui generis*, care a hrănit viața spirituală a comunităților timp de mai multe decenii."[322] Idel subliniază două aspecte principale ale demersului buberian:

---

[318] *Ibidem*, p. 14.

[319] Buber mai adaugă și limba, dar referindu-se la *yiddish*, un împrumut adaptat culturii europene, ce nu are forța spirituală a ebraicii talmudice.

[320] M. Buber, „An Experiment that Did Not Fail" în, *The Writings of Martin Buber,* ed. de W. Herberg, Meridian Books, New York, 1972, p. 140.

[321] Maurice Friedman, *Martin Buber The Life of Dialogue,* The University Of Chicago Press, Chicago Illinois, 1955, p. 258.

[322] Moshe Idel, *Hasidism. Între extaz și magie,* trad. de A. Florea, Editura Hasefer, București, 2001, p. 15.

metoda de inspirație fenomenologică transcendentală și accentul pus pe latura trăită autentic a legendelor hasidice.

La începutul secolului al XX-lea, mistica iudaică poate fi citită, fie din punctul de vedere al povestirii populare și al gândirii abstracte date de învățător – așa cum face și Buber –, fie urmând metoda istorică riguroasă – dată de școala lui Gershom Scholem.[323]

Apariția hasidismului în Europa Centrală și de Est trebuie privită prin prisma căii de rugăciune. Schimbarea practicii hasidice constă în „trecerea de la realizarea mentală, interiorizată, la o versiune mai simplă a rugăciunii, orientată verbal".[324] Deși, erau prezente cerințele spirituale mai înalte, elementele orale au primit o mai mare pondere. „Într-un fel, hasidismul este o reîntoarcere de la rugăciune la descântec. [...] Studiul Torei este strâns legat de această transformare a rugăciunii. [...] În hasidism a avut loc aprofundarea elementului emoțional, iar, în multe cazuri, studiul textelor foarte complexe era conceput ca o cale mistică și ca un mod asemănător rugăciunii, cu scopul extragerii influxului de jos."[325]

Se poate susține afilierea lui Buber doar unui misticism de factură hasidică. Buber nu este un gânditor care să nege caracterul obiectiv al lumii, ci, din contră, afirmă importanța din cadrul relației autentice cu Transcendența. Este vorba, aici, de o întâlnire directă cu Dumnezeu, prin relația Eu–Tu, ce se prezintă ca imanentă și accesibilă conștiinței. Există deci o scindare a imanenței cu transcendența tocmai prin intermediul lui Eu și Tu. În experiența mistică, Eul uman îl întâlnește pe cel divin – fără negarea sau absorbirea sinelui în cadrul întâlnirii – lăsând loc iubirii și respectului.

4.2.3. Filosofia dialogului

Filosofia matură a dialogului, prezentă în *Eu și Tu*, este prefigurată de filosofia realizării din *Daniel: Dialogues on Realisation*. Urmând interpretarea lui Friedmann[326], se pot menționa câteva personalități care au influențat major opera lui Buber din această perioadă: Dilthey, Nietzsche și Kiekegaard. Omul are o relație dublă cu experiența: una de orientare și una de realizare. Direcția presupune găsirea căii proprii și realizarea ființei interioare, iar realizarea este actul prin care experiența este luată ca atare. Realizarea, considerată forma fundamentală de existență, presupune întreaga ființă umană. Scopul este atingerea realității, care

[323] Scholem, așa cum arată Moshe Idel, folosește tehnicile clasice ale hermeneuticii pentru a interpreta istoric hasidismul în cadrul mișcărilor mesianice evreiești. Mosche Idel își propune să găsească un punct de convergență între cele două metode, cea buberiană și scholemiană, în noua sa analiză a hasidismului.

[324] *Ibidem*, pp. 221-222.

[325] *Ibidem*, p. 222.

[326] *Cf.* M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, Wayne State Univeristy Press, Detroit, 1988, Partea II, pp. 170-190.

apare doar în urma relației. Trăirea cu întreaga ființă este „pericol", totuși omul nu trebuie să se simtă în nesiguranță, deoarece el trăiește autentic doar prin realizare. Această temă va fi preluată în *Eu și Tu*. J. H. Oldham se interoghează despre sensul lui *Eu și Tu* astfel: „mă întrebam, dacă vreo altă carte publicată în secolul nostru a avut un mesaj, în cazul în care a fost înțeles, cu efecte atât de pregnante pentru viețile timpului nostru?"[327]

Trebuie afirmat de la început că *Eu și Tu* este, tot atât de mult, o lucrare teologică despre relația omului cu Dumnezeu, cât și o teză filosofică despre intersubiectivitate.

Premisa de la care pornește Buber este natura dialogică a ființei umane care este surprinsă nu printr-un sistem riguros articulat, ci, mai degrabă, prin indicarea naturii umane autentice, prin păstrarea dinamismului și vitalismului – caracteristici ale mundanului. Walter Kaufmann afirmă în studiul introductiv al traducerii englezești: *„Ich und Du* stă undeva între literatură și tradiția filosofică. Concepția lui Buber despre *Acela* ține mai mult de aparență, de problema fenomenului și a reprezentării, a naturii și a înțelesului. *Tu*-ul este vocea rațiunii, minții, spiritului, voinței și Eu–Tu-ul lui are câteodată aerul de extaz dionisiac. Nici chiar în Eu–Acela, El nu este disparat, oricine poate observa că Eu–Tu este cel celebrat".[328]

Interdependența cuvintelor fundamentale este luată în considerare ca fiind constitutivă. Nu se poate rosti Eu independent, fie ca și Eu din relația Eu–Tu, fie ca Eu din relația Eu–Acela. Eul este diferit în cele două tipuri de relație, dar viața lui are loc doar în cadrul acestei relații, pentru că „a rosti Eu sau cuvântul fundamental este totuna [...], iar cine rostește cuvântul fundamental intră în acel cuvânt și sălășluiește acolo".[329]

Lumea constituită prin relația de tipul Eu–Acela este Lumea experienței, a posesiunii. Domeniul lui Acela permite experimentarea sau, mai bine spus, explorarea lucrului în mod rațional. Însă, la Buber, nu există o distincția fundamentală dintre lucrul intern și cel extern – așa cum această problemă apare clar enunțată încă de la începutul filosofiei moderne. Acela permite unui lucru să existe în cadrul unei „intimități fără mister, al unui morman de informații"[330], ca lucru prin alte lucruri. „Cauzalitatea – spune Buber – domnește în mod nelimitat în lumea lui Acela"[331], iar această lume există doar într-un context spațio-temporal, devenind structurată prin imprimarea unui schelet de natura

[327] J. H. Oldham, *Real Life Is Meeting*, Sheldon Press, London, 1942, p. 28 *apud The Writings Of Martin Buber Selected*, ed. de W. Helberg, A Meridian Book New American Library Times Mirror, 1953, p. 11.
[328] M. Buber, *Eu și tu*, *ed. cit.*, p. 18.
[329] *Ibidem*, p. 30.
[330] *Ibidem.*
[331] *Ibidem* p. 36.

legităților fizicii. Relația Eu–Acela este indirectă, fiind mediată de anumite categorii ale gândirii ce se interpun între *ceea ce este* și *cunoașterea a ceea ce este*. Prin rostirea lui Eu–Tu se întemeiază lumea relației: lumea împreună cu natura, cea împreună cu oamenii și cu ființele spirituale, viața împreună cu natura. În această dimensiune, Tu-ul pe care îl adresăm lumii rămâne „neexplicitat verbal” (*untersprachlich*)[332] și deci nu poate institui relația, viața împreună cu oamenii. Dialogul este posibil prin relația explicitată verbal. Chiar dacă Tu-ul nu este prezent, noi răspundem și rostim, doar de această dată în mod autentic, cuvântul fundamental.

Relația de tipul Eu–Tu, este relația autentică ce exclude orice fel de experiență. Înțeleasă ca întâlnire prin excelență, ea presupune parteneri egali ce își păstrează subiectivitatea în timp ce devin conștienți unul de altul. Celălalt este o ființă liberă, fie că este persoană sau lucru, la fel ca și Eul din relație. Prin rostirea cuvântului fundamental Eu–Tu apare Tu-ul despre care nu se poate afirma sau nega nimic. „Ce se poate așadar experimenta în privința lui Tu? – Nimic. El nu poate fi experimentat. – Atunci ce se poate ști despre Tu? – Ori totul, ori nimic. Căci despre el nu se poate ști nici un amănunt.”[333] Ceea ce dobândim într-o relație autentică nu este cunoașterea celuilalt, ci, mai degrabă, certitudinea unei „prezențe” a sa, dată prin grație.

Relația nu ține doar de unul dintre elementele relației, fiind legată în mod fundamental de domeniul lui *între*, de spațiul pe care părțile îl creează între ele.[334] Cuvântul fundamental Eu–Tu nu poate fi rostit decât cu întreaga ființă[335], atunci când cele două părți intră în relație, însă nici ființa mea nu se realizează doar prin mine: „Eu mă împlinesc prin Tu, devenind Eu îl rostesc pe Tu”.[336]

Prezentul, înțeles de Buber ca prezență deplină, survine doar în cadrul întâlnirii; „Prezentul se naște doar datorită faptului că Tu devine prezent”. Trebuie însă subliniată o consecință a interdependenței prezentului cu Tu-ul; viața lui Tu nu este permanentă, orice Tu trebuie să devină un Acela, „sublima melancolie a sorții noastre”.[337] Acela este o condiție de posibilitate pentru Tu, însă doar Acela nu împlinește natura ființei umane.[338] Lumea lui Tu, după consumarea relației,

---

[332] În eng: „Here […] the relation remains below language”, M. Buber, *I and Thou*, trad. de W. Kaufmann, Touchstone, New York, 1996, p. 56.
[333] *Ibidem*, p. 37.
[334] Relația trebuie gândită, deci, ca pe un proces ontologic și nu ca unul gnoseologic. Ea dă naștere unor lumi infinite prin variațiile și efectele ale întâlnirilor.
[335] Și, în mod inevitabil, rostit în mod spontan. Dacă se propune o „situare” a lui Tu, el devine un Acela, un lucru determinat spațio-temporal. Prezentul – real și deplin – este cel ce determină întâlnirea.
[336] *Ibidem*, p. 38.
[337] *Ibidem*, p. 43.
[338] Altfel spus, Tu *trebuie* să devină un Acela, dar Acela doar *poate* să devină un Tu. Buber numește această mișcare dublă, „privilegiul lumii lui Acela”.

trebuie să redevină lumea lui Acela. „Dacă vrei să îți spun cu toată seriozitatea adevărul, iată-l: omul nu poate să trăiască fără Acela. Dacă cineva trăiește numai cu el, nu este om.”[339]

4.2.4. Comunitate și comunicare

Se pot distinge trei perioade și, implicit, trei modalități în care Buber a tematizat problema comunității. Într-o primă perioadă (1917-1923), cea a scrierilor hasidice – *My Way to Hasidism* sau *Speeches on Judaism* etc. –, el vedea această chestiune ca pe o misiune încă neîndeplinită a iudaismului. „În viața comună a omului și, doar aici, ne este dată o masă informă pe care putem imprima figura lui Dumnezeu. Comunitatea umană este opera (*work*) importantă care ne așteaptă; o alegere ce trebuie făcută, o diasporă pe care trebuie să o unim, un conflict pe care trebuie să îl rezolvăm.”[340] Sionismul și socialismul sunt expresiile de manifestare cele mai elocvente ale formării noii comunități. Dar, pentru Buber, aceasta era organizată în jurul unui centru comun, al unui atașament liber consimțit de persoanele aflate în relație directă neierarhizată. Se poate observa aici, dar și în alte scrieri, că socialismul buberian este ex-centric, la nivel politic, și „umanist”, la nivel social, opus în mod radical celui de tip sovietic.

A doua perioadă, ce stă sub semnul lui *Eu și Tu*, este expresia cea mai clară a „vieții dialogale”. Dar trebuie menționat că dezvoltarea temei lui *între* fondează, de fapt, o filosofie a dialogului. Venirea la putere a lui Hitler provoacă în gânditorul evreu o invitație la solidaritate, prin recunoașterea unei realități culturale comune de către diferite culte și convingeri politice opuse.

În a doua parte a lui *Eu și Tu*, diferența între cuvintele fundamentale se cristalizează nu doar la nivel subiectiv – al sinelui –, dar și la nivel intersubiectiv – al comunității. În mod natural, ocurența cuvântului fundamental Eu–Tu este un act originar. Mergând mai departe (prin recunoașterea sinelui ca Eu de către Tu), Buber explicitează acest act prin intermediul relației Eu–Acela, văzută ca rezultat al acestei cunoașteri, doar după ce Eul a fost izolat. „Omul – spune Buber – accede la Eu prin Tu. Partenerii și evenimentele de relație se schimbă, dând naștere treptat conștiinței «partenerului care rămâne aceeași».”[341] Sau, altfel spus: „Devenit Eu, omul care îl rostește pe Eu–Acela, se plasează în fața lucrurilor și nu le plasează pe acestea în fluxul acțiunilor reciproce; aplecându-se pe fiecare cu lupa obiectivantă a privirii sale de miop sau, dispunându-le ca pe scenă, cu binoclul

[339]*Ibidem*, p. 60.
[340] M. Buber, „Speeches on Judaism”, în *The Writings of Martin Buber,* ed. de W. Herberg, Meridian Books, New York, 1972, p. 240.
[341] *Ibidem*, p. 46.

obiectivant al privirii sale de presbit, izolându-se prin contemplație, fără sentimentul nici unei exclusivități”.[342]

Omul poate rosti cuvântul fundamental Eu–Tu și Eu–Acela în fața naturii, a semenilor și a ființelor spirituale. Relația de tipul Eu–Tu, la nivelul naturii, nu implică limbajul. Doar în proximitatea semenilor Tu este dat și primit, tocmai prin intermediul lui. Cuvântul fundamental este spus cu toată ființa, dar nu și rostit. În fiecare sferă a lui *Între* pe care o creăm, îl deslușim pe Eternul Tu, Absolutul. Dincolo de orice ființă căreia îi adresăm cuvântul fundamental Eu–Tu, se află Dumnezeu.

Dacă lumea lui Acela se află sub dominația cauzalității, relația autentică ascultă de alte legi, legi care fac posibile deciziile adevărate. Pentru M. Buber, a decide în mod autentic înseamnă a răscumpăra răul. Omul pierdut în cotidian, prin rostirea cuvântului fundamental, poate reveni în relație cu Tu-ul, prin redobândirea libertății. Buber spune că „a înceta să crezi în sclavie înseamnă a deveni liber”.[343]

Aici se întrevede caracterul dialectic al gândirii buberiene; omul liber este cel care caută direcția, cel ce vrea să își împlinească destinul. Omul liber nu are scopuri și mijloace, doar dorința de a-și îndeplini destinul. A fi liber înseamnă a lua o decizie, a-L alege pe Cel care Îl cheamă pe om. Destin și libertate sunt sinonime, sau cum afirmă Buber, logodite. Omul liber știe că trebuie să își sacrifice voința individuală pentru a putea să se îndrepte spre destinul său. Acest destin nu trebuie înțeles ca pe un act determinat, ci mai degrabă, ca pe un lucru ce așteaptă ca omul să vină înspre el.

La nivel intersubiectiv, omul are cu ceilalți tot o relație duală: „distanța primară” și „intrarea în relație”.[344] Pentru a explica principiul, Buber distinge între modul în care se raportează animalul la real față de specificul uman de raportare. „Imaginea lumii” animalului este legată de dinamica cererii funcțiilor vitale. Altfel spus, ele au un mediu înconjurător sau domeniu, dar nu și o lume. Dimpotrivă, omul construiește, din conglomeratul eterogen al realității, o unitate care există pentru sine, o totalitate care primește consistență doar prin viața sa. Omul poate să ia „distanță primară” față de ceilalți, iar această atitudine este fundamentală pentru recunoașterea celuilalt.

După ce a fost instituită distanța, urmează actul intrării în relație cu entitățile independente. Această mișcare este numită „mișcare sintetizatoare”, pentru că implică unitatea. „În momentul în care omul devine conștient de celălalt ca totalitate, el va fi capabil să înțeleagă întreaga ființă ca unitate și totalitate. Celălalt

---

[342] *Ibidem*, p. 56.
[343] *Ibidem*, p. 86.
[344] *Cf.* M. Buber, *The Knowledge of Man – Selected Essays,* Humanities Press, New York, 1988, pp. 30-40.

devine o ușă prin care putem zări Ființa."[345] Dacă prin instaurarea distanței se vrea un răspuns la întrebarea „Cum e posibil omul?", prin relație se cere un răspuns pentru „Cum se realizează viața omului?" Principiu dual al vieții se manifestă ca o necesitate de confirmare de către celălalt. „Omul ca om se distanțează de om, făcându-l independent. Doar el, în statutul său individual, este capabil să intre în relație cu cel care este ca și el."[346] Confirmarea reciprocă se face prin limbaj, prin dialogul autentic cu ceilalți.

Totodată, trebuie punctată legătura dintre cele patru elemente tratate mai sus. Dacă „intrarea în relație" îl are în vedere pe Eu–Tu, aceasta nu înseamnă că distanțarea ține de relația Eu–Acela. Motivul îl constituie faptul că distanțarea, care face loc relației autentice, poate deveni atât de mare încât să eșueze în relația Eu–Acela. Distanța este cea care permite relația Eu–Tu, iar eșecul intrării în relație duce la dominația lumii lui Acela.

În a treia perioadă, cea a emigrării în Palestina (1938-1965), filosofia relației ajunge la apogeu. „Doar persoanele care sunt capabile să spună Tu unul altuia pot spune într-adevăr *Noi*."[347] În prima secțiune din tratatul antropologic, *Between Man and Man*, Buber vrea să răspundă la întrebarea kantiană „Ce este omul?". Potrivit lui, antropologia kantiană eșuează, așa cum eșuează și explicația dată de Heidegger acestei probleme. Fenomenologul afirma că această a patra întrebare vizează „finitudinea omului" – așa cum o fac și primele trei – deci, ea nu este o întrebare antropologică, ci una de ontologie fundamentală. Pentru Buber, sensul celei de-a patra întrebări este: „ce ființă este aceasta care este capabilă să cunoască, care trebuie să facă și care poate să spere?".[348] Aceasta înseamnă că, pe lângă finitudinea ce rezidă din cele trei probleme, apare și există inclusiv o participare la infinitul care îi dă capacitatea să aibă cele trei atitudini. Este vorba de caracterul dual prin care poate fi cunoscută natura umană. „Atât finitul cât și infinitul au efect asupra lui, împărtășindu-le pe amândouă."[349] Kant a lăsat moștenire întrebarea la care Buber vrea, la rândul lui, să răspundă. Dar, filosofia nu mai poate, singură, să ofere un răspuns, deoarece fragmentează complexitatea și totalitatea omului (prin disciplinele sale particulare: cosmologie, etică, filosofia religiei).

Prin noua filosofie a vieții se ajunge la omul văzut ca totalitate care „[...] știe că merge pe calea îngustă de la naștere spre moarte, că trăiește ceea ce nimeni nu mai poate, [respectiv] o luptă cu destinul, rebeliune și reconciliere, că

---

[345] M. Buber, *op. cit*. p. 53.
[346] *Ibidem*, p. 56.
[347] M. Buber, *Between Man and Man*, trad. de R. G. Smith, Macmillan Co., New York, 1948, p. 157.
[348] M. Buber, *op. cit.*, p. 120.
[349] *Ibidem*, p. 143.

experimentează, uneori, în chiar sângele său ceea ce se petrece în mod secret în celălalt, în momentul în care alege să se unească cu o altă ființă”.[350]

Criza lui *întru* apare începând cu Aristotel, deoarece el e primul care a propus rostirea lui Eu la persoana a III-a. *Fizica* aspira să rezolve problema omului în lume, dar nu și a lumii care este în el. La Aristotel, omul este lucru printre lucruri, ocupând o poziție mediană și nu un „călător într-un tărâm străin” ca în filosofia lui Platon. Augustin este cel care deplasează problema omului în spațiul antropologiei filosofice, dar numai până la Toma d’Aquino. Realul este dualitate: lumea e lumină și întuneric, iar omul, la rândul lui, este trup și suflet. Augustin îi adresează lui Dumnezeu întrebarea fundamentală: „*Quae natura mea*?” Odată cu metafizica tomistă și fizica lui Copernic, omul și-a pierdut nu numai patria familiară, dar și reperele cunoașterii de până atunci. A patra interogație kantiană trebuie privită ca un răspuns la misterioasa și obscura problemă a spațiului infinit. Este misterioasă nu forma simțului extern, ci a propriei ființe. Omul kantian nu mai are o patrie, nu i se mai construiește o casă, ci o ridică el după ce s-a cunoscut pe sine. Tot astfel, pentru Buber, omul se cunoaște pe sine doar dacă trăiește conform naturii sale, în lumea lui *între.* „Aici, întrebarea antropologică kantiană se manifestă cu toată claritatea, ca o moștenire pentru timpul nostru. Omului nu i s-au construit patrii noi, dar, ca făuritor de patrii, i-a fost cerut să se cunoască pe sine. Kant vedea epoca nesigură ce-i va urma, vremea autodisciplinei și autoreflecției, ca o epoca antropologică.”[351]

În același eseu, Buber se oprește la analiza frustrărilor caracteristice vieții personale și comunitare, așa cum apar ele la Freud. Aceste frustrări, ce subminează existența comunitară, sunt manifestări ale crizei de încredere ale omului modern. Neajunsul constă în faptul că individul se supune controlului prin adaptarea dorințelor sale, regulilor impuse. Doar comunitatea organică menține vie structurile intime și particulare ale membrilor ei, motiv pentru care se propune revalorificarea lor. Dorința unuia nu intră în conflict cu a celuilalt, lăsând loc reconcilierii care constituie un element de prim rang pentru „viața” unei colectivități. „Divorțul între spirit și instinct se află aici, cum se întâmplă cel mai adesea, o consecință a divorțului între om și om.”[352] Comunitatea organică se va realiza, în fapt, sub forma statului Israel și a *kibutz*-urilor.

Învățătura dialogului autentic a găsit numeroase valorizări în rândul exegeților. Conform interpretării lui Nick Crossley, pentru subiectul uman, lumea din *Eu și Tu* este dublă. „Aceasta înseamnă că, subiectivitatea umană este condusă în mod necesar de alteritate (Husserl ar spune că este necesar intențională), [...] ea putând trăi în două moduri diferite: Eu–Acela sau Eu–Tu. Așa cum sugerează și

[350] *Ibidem*, p. 147.
[351] *Ibidem*, p. 137.
[352] *Ibidem*, p. 159.

denumirea, aceste alternative sunt căi de a se adresa alterității.”[353] În primul caz, Acela este asimilat obiectului care trebuie experimentat și folosit, iar al doilea tip de atitudine propune o relație mutuală. „În primul caz, celălalt este obiectul experienței noastre, în timp ce în al doilea, este subiect care comunică cu noi.”[354] Primul caz îl privilegiază pe Eu, pe când cel de-al doilea propune o egalitate între parteneri. În cadrul celor două atitudini, observă Crossley, poziția Eu-lui nu este fixă. În relația Eu–Acela, el este subiectul cunoașterii și al experienței, iar în cazul lui Eu–Tu, este prezent un interlocutor ireductibil la Eu. Această inegalitate conduce la o analiză comparativă a Eului buberian cu *ego*-ul lui Husserl. „Buber propune o alternativă critică la gândirea husserliană, nu doar pe plan etic, ci și pe plan ontologic.”[355] Urmând linia analizei levinasiene, Crossley este de părere că Buber mută, pentru prima dată, centrul de greutate al unei ontologii centrate pe subiect pe teritoriul unei ontologii a lui *între.* Motivul îl constituie caracterul nereducționist al autorului lui *Eu și Tu* în ceea ce privește înțelegerea participanților și spațiul creat *între* ei, cele două fiind structuri ireductibile și primare. „Situația celuilalt, din relația Eu–Tu, este destul de diferită față de cea descrisă în *Meditații carteziene.* În primul rând, celălalt nu este redus la înțelegerea și constituirea *ego*-ului. [...] În al doilea rând, [ceilalți] nu sunt aprehendați în funcție de similitudinea cu *ego*-ul (ca o apercepție analogică). Ei nu trebuie să aibă nici o similitudine cu *ego*-ul.”[356]

Pentru a se putea vorbi de o filosofie intersubiectivă, trebuie subliniată funcția limbajului. Dacă, într-adevăr, vorbirea este o acțiune constitutivă, rostirea unui element al cuplului duce la instaurarea relației efective. La nivel social, limbajul este o instituție ce aparține vieții comunității. Deci se poate spune că subiectivitatea este ulterioară unei apartenențe la o comunitate lingvistică. „Pentru târziul Husserl, ca și pentru Buber, subiectivitatea conștientă aparține, în mod ireductibil, lumii sensului, o lume comun împărtășită.”[357] Pe lângă interpretarea filosofică de factură fenomenologică, s-au propus analize mult mai aplicate în teoriile comunicării.

Martin Buber, în *Elements of the Interhuman*[358], distinge între *interuman* și *social* sub patru aspecte: domeniul *interumanului* ține de o relație personală în care este întâlnit un participant unic, neînlocuibil, un individual. Domeniul *socialului* are în vedere persoana ca îndeplinind o funcție sau un rol. *Interumanul* este domeniul lui *între*, fără să aibă, totuși, sensul unui construct psihologic.

---

[353] N. Crossley, *Intersubjectivity – The Fabric of Social Becoming*, *ed. cit.*, p. 10.
[354] N. Crossley, *op. cit.*, 12.
[355] *Ibidem*, p. 11.
[356] *Ibidem*, p. 12.
[357] *Ibidem*, p. 14.
[358] *Cf.* M. Buber, *The Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman* , Harper & Row, New York, 1965, pp. 72-88.

Înțelesul ia naștere nu la unul dintre parteneri, ci *între* participanții care interacționează. În mod contrar, acțiunea socială consideră înțelesul ca aparținând unui anume individ. *Interumanul* este fundamentat pe asumpția acțiunii umane ca mult mai importantă decât aparența omului. Viața socială răstoarnă însă această valorizare. Domeniul *interumanului* revendică dialogul prin posibilitatea ideilor de a se „dezvălui" (*unfold*) în cadrul conversației. În opoziție cu acesta, domeniul *social* „impune" (*impose*) întotdeauna un singur punct de vedere. Pentru a-și găsi relevanța în filosofia socială actuală, termenii de *interuman* și *social* pot fi asociați cu cei de comunitate și asociere din cadrul grupurilor sau organizațiilor. Ronald C. Arnett[359], în volumul, *Dwell in Peace: Applying Nonviolence to Everyday Relationships*, continuă analiza întreprinsă de Buber și Friedmann.[360] Pentru Arnett, principiile grupului au un caracter radical diferit de cele ale comunității. Pe de o parte, acestea din urmă presupun existența unui conflict permanent, iar pe de altă parte, tensiunea dialogică între eu și celălalt.

Asistăm astăzi la o „criză a comunicării" (*communicative crisis*), prin polarizarea continuă a ei. Polaritatea de care amintește Arnett se manifestă în toate sferele vieții sociale și politice; de la rata mare a divorțurilor clasei de mijloc până la tensiunile din Orientul apropiat, toate pot fi interpretate drept „crize ale comunicării". Noua criză poate deveni o barieră în calea progresului social sau chiar cauza deteriorării comunității umane, oricum fragile.

4.2.5. Criza lui *între*

Buber afirmă că „orice viața adevărată este întâlnire (*Begegnung*)".[361] Iar starea omului modern de a fi prins într-o vreme a crizei, a „crizei lui *între*", este cauzată de „o continuă creștere a lumii lui Acela".[362] Problema crizei omului modern este o temă bine conturată în filosofia, cu precădere în cea germană, deceniilor trei și patru ale secolului al XX-lea. Numită fie „criza subiectului", fie „a științei și umanității europene", fie „Ge-stell"[363], rădăcina temei poate fi gândită ca o nevoie de securitate ontologică și de regândire a fundamentelor. Martin Buber o numește „criza lui *întru*", prin aceasta desemnând dominația lui Acela, a instituționalului asupra Eului, a sentimentului.

Instituțiile constituie „exteriorul", fiind „structura pe jumătate organizată și oarecum exactă, în care are loc, cu participarea multiplă a capetelor și membrelor

---

[359] R. C. Arnett, *Dwell in Peace: Applying Nonviolence to Everyday Relationships*, Brethren Press, Elgin, IL, 1980.

[360] Exegetul lui Buber a dezvoltat tema *interumanului* dându-i o nouă formă, cea de „*community of otherness*".

[361] M. Buber, *Eu și Tu*, ed. cit, p. 38.

[362] M. Buber, *op. cit.*, p. 69.

[363] Fiind vorba aici de gândirea lui Nietzsche, Husserl și Heidegger.

oamenilor, desfășurarea evenimentelor".[364] Sentimentele sunt „interiorul" în care omul trăiește, remodelându-se după experiența instituțiilor. Ambele domenii ignoră ceea ce este omul cu adevărat: instituțiile nu produc viața publică – comunitate, în sensul strict al termenului –, iar sentimentele nu produc viață personală – persoana. Viața publică și personală nu sunt forme ale relației, întrucât pe lângă sentimente – efemerul, fluidul existenței umane – și instituții – „exteriorul" în care omul acționează, lucrează și își organizează cotidianul – se cere un al treilea element, „prezența centrală a lui Tu, Tu-ul central, conceput în prezență".[365] Scopul precis al lui Buber este crearea unei comunități vii ce se bazează pe relația cu un „centru viu".

Dar lumea lui Acela nu trebuie denigrată ca atare; totuși, în modernitate, omul a încetat să mai fie stăpânul ei, riscând să cadă sub tirania lui Acela.[366] Nici viața comunității nu mai poate fi lipsită de această lume. Voința de folos (economia) și voința de putere (politica) acționează în mod natural și legitim, atât timp cât nu sunt conduse de voința de relație.

Un alt element caracteristic al vieții omului modern, care amplifică inevitabil criza, este cuplul a fi–a părea. Cele două atitudini sunt modurile pe care le poate adopta omul în relațiile cu ceilalți, desemnând două tipuri de existență: una provine din facticitatea ființei umane, iar cealaltă din ceea ce omul dorește să fie. Prima pornește de la esență, a doua de la imagine. Astfel, cel ce trăiește în conformitate cu ființa sa, îl privește pe celălalt „spontan", dorind să fie înțeles pur și simplu fără vreo preocupare a propriei imagini. În acest context, dialogul își pierde funcția autentică, devenind falsitate. Dar unde mai este atunci loc pentru viața interumană, deci, autentică și cum mai poate fi definit adevărul în sfera dialogului? Pentru Buber, adevărul survine atunci când „doi oameni comunică unul cu celălalt așa cum sunt ei într-adevăr".[367] Pentru a intra în sfera lui *între*, interlocutorii trebuie să se deschidă total unul către celălalt. Dar viața interumană presupune această nevoie permanentă de confirmare a propriului *ego* prin imaginea dată de celălalt. Dificultatea poate fi depășită doar dacă omul are curajul să se prezinte celuilalt așa cum este el în intimitatea sa. Viața trebuie trăită în acord cu propria ființă, niciun sacrificiu nefiind prea mare pentru împlinirea acestui deziderat.

Dacă pentru omul modern dialogul autentic este atât de greu de atins, el trebuie să aibă în vedere, în mod permanent, exigența adevărului și a relației

---

[364] *Ibidem*, p. 69.

[365] *Ibidem*, p. 70.

[366] Situația expusă de Buber este similară cu afirmațiile heideggeriene din *Întrebare privitoare la tehnică*. Pentru fenomenologul existențialist nu tehnica (ce cuprindea, la originea ei grecească, și *poiesis*-ul) este vinovată pentru tarele lumii moderne. Ge-stell-ul, ca insistentă cerere de livrare, este efect negativ al acestei tehnici.

[367] M. Buber, *The Knowledge of Man – Selected Essays, ed. cit.*, p. 61.

profunde cu celălalt. Partenerul de dialog este, așa cum ar afirma Husserl[368], radical Altul, ca „diferit de mine în modul definit, unic, care îi este specific, iar eu trebuie să accept acest fapt".[369] Dialogul se instituie în mod consistent și prin dezbatere. Aceasta, deoarece prin dispută, interlocutorul este asumat ca egal și diferit de *ego*-ul meu. Pentru realizarea acestei cerințe, Celălalt trebuie „făcut prezent"[370]; altfel spus, Celălalt trebuie perceput ca unitate și unicitate indivizibilă în părți, ce nu „distruge misterul dintre om și om".[371]

Soluția ar fi recuperarea talentului pe care fiecare îl are, „imaginea realului [ca] o întoarcere curajoasă în viața celuilalt".[372] De fapt, a imagina realul înseamnă a imagina ceea ce simte și dorește cealaltă ființă umană, dar nu ca pe un conținut detașat, ci ca pe un proces prin care el trece. „A face prezent" este situația în care partenerii trăiesc în comun o stare de fapt, iar sentimentul trăit este prezent, în formă cvasi-identică în ambii. Potrivit lui Buber, această formă de comuniune este forma cea mai înaltă în sfera interumanului.

Argumentul expus în *The Knowledge of Man* întemeiază intersubiectivitatea pornind nu de la o evitare a solipsismului – așa cum o întreprinde Husserl –, ci de la un substrat teologic și etic mult mai adânc. Împlinirea sinelui are loc doar prin relația cu celălalt, „în mutualitatea lui *a face prezent*, împreună cu mutualitatea acceptării, afirmării și confirmării".[373] Pe de o parte, viața în proximitatea celorlalți este fundamentală pentru autoîmplinirea personală iar, pe de altă parte, pentru împlinirea relației cu Absolutul. Relația cu Absolutul este adevăratul motiv pentru care omul a fost creat. Criza lui *între*, înțeleasă drept criză a modernității, este criza indivizilor izolați care fac parte din asociații, colectivități, dar nu și din comunități.

Astăzi, mai mult ca oricând, societatea este incapabilă să rezolve conflictele dintre grupuri sau să se constituie ca o comunitate autentică. Acest neajuns se finalizează cu o creștere nepermis de mare a autorității care, potrivit lui Buber, conduce la aservire. Individul se agață cu disperare de idealul unei colectivități abstracte, renunțând la responsabilitățile sale prin supunere față de aceasta. Mai mult, omul nu mai participă la viața politică și socială.[374] Nevoia acută de

---

[368] *Cf.* E. Husserl, *Meditații carteziene*, *ed. cit.*, pp. 237-245.
[369] M. Buber, *The Knowledge of Man – Selected Essays, ed. cit.,* p. 67.
[370] În trad. eng: *personal making present*.
[371] M. Buber, *op. cit.*, p. 71.
[372] *Ibidem*, *p.* 77.
[373] *Ibidem*, p. 61.
[374] Se poate recunoaște în multe texte buberiene – politice, dar și de filozofie a culturii – influența politică de stânga de care era animat gânditorul evreu. Mai mult, câțiva exegeți se îndreaptă asupra caracterului utopic al scrierilor sale. Dar pentru Buber, misiunea utopică ține nu de o abolire a politicului, ci de căutarea unor căi de minimalizare a tendințelor sale negative. Adept al creării asociațiilor muncitorești, bazate pe mutualism economic, pledează pentru afirmarea responsabilității personale a indivizilor. În lipsa acesteia, „persoana umană încetează să mai fie un membru vital în

schimbare în plan social este diagnosticată prin analiza a trei simptome: (i) precaritatea situației internaționale; (ii) solitudinea globală a indivizilor ce se manifestă ca și incapacitate de constituire a unei identități, menite a forma o comunitate; (iii) gândirea golită de orice scop a ajuns să devalorizeze perspectivismul. Soluția dată de Buber se situează în proximitatea unei religiozități profunde. Comunitățile autentice, formate prin relația Eu–Tu, oferă posibilitatea constituirii persoanei autentice, atunci când aceasta intră într-o relație vie cu ceilalți, formă în care socialul devine comunitate.

4.2.6. Eu–Tu ca maestru–discipol

Cu toate că filosoful nu a dedicat nici un volum integral filosofiei educației sau esteticii, ambele domenii sunt privilegiate în ansamblul operei buberiene. Filosofia educației, gândită prin prisma dialogului Eu–Tu, este tratată ca un element esențial în formarea individului, dar și al comunității. Relația profesor–discipol, caracterizată prin asimetrie, trebuie să se situeze în cadru relației Eu–Tu. Principiul pedagogic este de „a-l face pe celălalt efectiv prezent", întâlnirea între participanții la dialogul educativ având loc prin afirmarea autonomiei și diferenței celor doi. Educația nu poate fi fondată pe *acceptarea* necondiționată a celui ce învață, iar *confirmarea* presupune direcționarea de către profesor a treptelor ce trebuie parcurse de către elev. Pe lângă distincția între acceptare și confirmare, Buber introduce termenul de „includere" pentru a desemna prin intermediul ei disponibilitatea necesară a celor angajați într-un dialog de a dobândi o senzație duală: a avea conștiința sinelui percepându-l pe celălalt în singularitatea sa. Problema care apare în acest punct al analizei este aceea de a face totuși posibilă comunicarea autentică în cadrul educației; comunicarea apare doar dacă „un eveniment pe care îl trăiesc în comun două persoane și la care măcar una dintre cele două persoane participă activ; partenerul care joacă un rol activ în comuniune nu trebuie să renunțe la nici o parte din el însuși și nici la ceea ce face obiectul activității sale."[375] Raportul ierarhic între persoana care domină și partenerul dependent din relația pedagogică presupune nu doar intimitatea lor, dar și distanța dintre ei.

Există reciprocitate ca o condiție *sine qua non*, dar aceasta nu presupune și egalitate. „Nici o altă relație nu își trage seva interioară, cum face aceasta, din elementul includerii, dar nici o alta nu este, ca și aceasta, complet direcționată către o parte, astfel încât, dacă își pierde acest caracter, își pierde esența."[376]

---

corpul politic și devină o piesă în mașinăria colectivă" [M. Buber, *In the Middle of the Crisis,* în *The Writings of Martin Buber,* W. Herberg, Meridian Books, New York, 1972, p. 126].

[375] E. K. Kaplan, *Martin Buber and the Drama of Otherness: The Dynamics Of Love, Art and Faith*, *apud* http://www3.baylor.edu/American_Jewish, p. 198. [consultat în 15.10.2006]

[376] E. K. Kaplan, *op. cit*, p. 200.

Ierarhia astfel instaurată nu funcționează în detrimentul dialogului. Prin acest al doilea element este doar posibilă diferențierea celor doi parteneri, entități opuse și independente. Dacă distanță între ei crește, se instaurează Lumea lui Acela, iar dacă distanța se diminuează, primește loc de manifestare cuvântul fundamental Eu–Tu. Arta pedagogică constă în impunerea unei distanțe minime, necesară totuși pentru păstrarea disciplinei, și a unei intimități maxime, condiția dialogului indispensabil unei învățări veritabile.

Pentru a argumenta pretenția unei filosofii a educației la Buber, și nu doar a unei arte sau teorii pedagogice, trebuie revenit la imaginea *tzadikk*-ului[377] din *Povestiri hasidice.* Învățătura lui rezidă în faptul că „permite elevilor să participe la viața sa personală și să fie inițiați în secretele activității sale".[378] Munca educatorului este dificilă pentru că nu trebuie să impună un anume punct de vedere, dar trebuie să ajute partenerul de dialog să devină o persoană deplină. El trebuie să propună întâlnirea autentică în care sunt implicate persoanele ca întreg. Rolul educatorului este de a ordona realitatea aparent haotică a lumii, de a se transforma într-un adevărat filtru care triază mesajele mediului.

Influența educatorului potrivit asupra elevului potrivit este considerată un act divin, asemenea actului matern de a da naștere unui copil.[379] Dar educatorului i se cere ca în cadrul transmiterii să apară și o reînnoire a cunoașterii. „O generație poate primi învățătura în măsura în care o reînnoiește. Nu putem primi decât dacă și dăm"[380], căci în întâlnirea celor două generații ambele oferă și primesc. Învățătura despre care scrie Buber nu este pur și simplu un „*stock of knowledge*" împărtășit social, ci este legată, într-un sens al învățăturii hasidice, de „viața care realizează învățătura în potențialitățile schimbătoare ale fiecărei clipe"[381].

Rolul comunității în educație este triplu: (i) „munca sfântă a poporului" exprimată în opere literare și istorie; (ii) „corpul național prezent", prezentul viu al colectivității; (iii) „o veche amintire" care, dacă este descrisă, dă la iveală o cunoaștere mai autentică decât experiența.

Educația, asemeni operei creatoare a artistului, este un proces constant înrădăcinat în relația autentică Eu–Tu. Arta se situează în sfera lui *între*, manifestându-se la interferența artistului și a celui ce îl chemă să o aducă la ființă, între Eu și Tu.

---

[377] Imaginea profesorului este, de fapt, împrumutată de la *tzadikk*. El educă prin comportamentul său, prin propria ființă, prin faptul de a fi prezent și disponibil oricând.

[378] M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, *ed. cit.*, Partea II, p. 105.

[379] Se poate sesiza o asemănare cu principiul educativ socratic. Toată filozofia educației buberiene îi este tributară lui Socrate: dialogul, moșirea adevărului, formarea împreună etc.

[380] M. Buber, „Teaching and Deed", în *The Writings of Martin Buber,* ed. de W. Herberg, Meridian Books, New York, 1972, p. 318.

[381] M. Buber, *op. cit.*, p. 319.

Pentru Buber, există patru potențe ale comunicării: cunoașterea, arta, iubirea și credința. Cunoașterea lucrului este actul liber prin care este întâlnită alteritatea. Iubirea este mai mult decât cunoaștere, fiind un act creator. Prin tematizarea iubirii ne situăm deja în sfera lui *între*, întrucât ea ține de conexiunea celor ce intră în relație. Credința este forma cea mai înaltă dintre potențe și desemnează relația omului cu Tu-ul etern. Trebuie avută în vedere credința ca o relație deja manifestă cu Dumnezeu și nu ca o opțiune personală de a crede sau nu în Divinitate.

Rolul acordat manifestării relației Eu–Tu în artă este crucial. Prin relația fundamentală, opera sustrage creatorul lumii lui Acela, iar dacă opera este apreciată ca un autentic Tu, el persistă și se oferă în deplinătatea formei sale. Adevărata artă este ascunsă în lumea lui Acela, în natură, dar ea poate fi smulsă doar de artist.

În lumea artei, însă, poezia este unică pentru că, în creația literară, dialogul se găsește în forma ei cea mai pură. Limbajul poetic transcende limitele și particularitățile simțurilor, ale timpului și spațiului, prin rostire. Poetul ilustrează paradoxul dialogului solitar. Efortul scrisului este efortul îndreptat înspre limbaj, deci înspre dialog. Poezia, asemenea dialogului viu, îl revendică pe *între.*

Solitudinea creației poetice și a lecturii se bazează pe funcția limbajului de a institui comunitatea. Această tensiune a sensului împărtășit și a cuvântului spontan constituie misterul poeziei, solitudine și comuniune simultană. În singurătatea sa, poezia este vorbire către Tu, exemplificând astfel polaritatea relație–distanță. În mod evident, forma cea mai înaltă a poeziei este cea sacră. În acest caz, poezia imită credința: „adevărul lumii este spus în mod autentic, în formele lui cele mai înalte, în poezie și în acele vorbe care sunt asemenea mesajului care coboară din nemișcarea asupra lumii umane dezintegrate”.[382]

Pentru estetica buberiană, consecventă filosofiei dialogului, relația Eu–Tu face posibilă nașterea operei de artă. Dialogul este dublu, între autor și Tu-ul etern, dar și între autor și public. În vremea „eclipsei lui Dumnezeu”, arta născută din relația Eu–Tu are o funcție la fel de importantă ca și credința. Alături de cunoaștere, iubire și credință, ea ne aduce mai aproape de Celălalt.

4.2.7. Franz Rosenzweig și Martin Buber

Pe lângă o similitudine a preocupărilor dintre Buber și Rosenzweig, ambii putând fi clasificați drept filosofi existențialiști, cei doi au împărtășit convingeri sociale similare, într-un *Geistzeit* ce i-a determinat să tematizeze „criza umanității” de după Primul Război Mondial.

[382] E. K. Kaplan, *Martin Buber and the Drama of Otherness: The Dynamics Of Love, Art and Faith*, *apud* http://www3.baylor.edu/American_Jewish, p. 202. [consultat în 15.10.2006]

Opera filosofică majoră a lui Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), este, astăzi, în centrul dezbaterilor teologice ecumenice. Rosenzweig, pe lângă acest *opus magna*, trebuie recunoscut și pentru retraducerea în limba germană – împreună cu Buber – a Bibliei. În *Der Stern der Erlösung*, el propune o nouă filosofie, ce vrea să gândească religia – prin conceptele sale pivot: Creație, Revelație și Izbăvire – ca orizont fundamental al tuturor sensurilor, un orizont al experienței lumii și istoriei. Critica adusă de el înglobării realului în Rațional – tradiției filosofice de la presocratici la Hegel, ca singura paradigmă a gândirii filosofice europene – este sistematică și radicală. „Gândirea lui Rosenzweig – așa cum afirmă Lévinas – marchează sfârșitul unui idealism. [...] El ajunge la *uman*, ale cărui noțiuni se manifestă într-o relativitate cu o semnificație mai bogată decât cea cu care se leagă de metafizica extraordinară și absolută. Dar de la un *uman* care este originar de la prezența sa în Dumnezeu, pornind de la prezența Revelației, fără totuși ca prin aceasta filosofia să semnifice numaidecât verificarea acestei prezențe și a acestui prezent pornind de la subiectul transcendental sau pornind de la omul-în-lume înzestrat cu lumina naturală."[383] Categoriile sale – omul, lumea și Dumnezeu – reprezintă, rând pe rând, „dubla ieșire în afară de sine a lui Dumnezeu către lume, care este Creația, și către om, care este Revelația; mișcarea omului către lume, care e Izbăvirea".[384] Acest sistem, ce refuză istorismul de tip hegelian, vrea să dea un răspuns la o întrebare insolubilă pentru tradiția filosofică idealistă: moartea. Filosofia nu dă nici un sens morții, fiecare murind pe contul său. Atunci când filosofia operează reducții, ea nu ajunge la un strat de sens noetico-noematic – ca în cazul lui Husserl, nici la postulatul gândirii *ego*-ului – asemeni lui Descartes, ci la experiența personală a angoasei în fața morții.

Opera lui Franz Rosenzweig poate fi gândită în cadrul mai larg al filosofiei dialogului. În a II-a parte din *Der Stern der Erlösung*, dedicată Revelației, este concepută o abordare cu totul nouă a dialogului. Dintre cele trei relații fundamentale care structurează ordinea realului, Revelația este cea care permite dialogul în cadrul descoperirii alterității originare.

Prietenia dintre Buber și Franz Rosenzweig se naște printr-un proiect de formare a unui *Lehrhaus* la Frankfurt. Cei doi s-au cunoscut în 1913, cu un an înaintea re-convertirii[385] la iudaism a celui din urmă. Diferența de vârstă dintre ei,

[383] Stéphane Mosès, „Introducere" de E. Lévinas, în *Sistem și revelație. Filosofia lui Franz Rosenzweig,* trad. de Ț. Goldstein, Hasefer, București, 2003, pp. 13-14.
[384] S. Mosès, *op. cit.*, p. 21.
[385] Exegeții lui Rosenzweig, Maurice Friedman, Lévinas sau Stephane Moses, pentru a-i aminti doar pe câțiva, se opresc cu toții asupra acestei reconvertiri la iudaism ca la un element decisiv din biografia lui intelectuală. Planul inițial al lui Franz Rosenzweig era convertirea la creștinism, crescând într-o familie israelită asimilată total culturii germane și suferind influențe teologice creștine

prestigiul acumulat de Buber în mediile intelectuale germane – ca sionist și „povestitor hasidic”, ca autor și redactor al publicației *Der Juden* – l-au determinat pe mai tânărul Franz Rosenzweig să se apropie de Buber. Maurice Friedman subliniază că „Buber a recunoscut că *Steaua* lui Rosenzweig arată în mod explicit legătura cu Biblia ca fiind una reală, în același fel în care a întreprins-o și el în *Eu și Tu* – prin descrierea fidelă între creație, revelație și izbăvire, ca trepte, acțiuni și evenimente în cursul interacțiunii lui Dumnezeu cu lumea”.[386] La un an după moartea lui Rosenzweig, în 1930, Buber scria: „tragediile evenimentelor istorice sunt, adesea, în același timp, *crize ale relațiilor umane cu realitate* [...] Modul special în care timpul *nostru* a experimentat această criză este, necunoscând un exemplu mai elocvent și mai clar, decât cel al lui Franz Rosenzweig”.[387]

Pentru ambii gânditori, adevărul trebuie descoperit și confirmat de ființă umană în deplinătatea ei. În mod evident, poziția e în opoziție cu esențialismul specific perioadei, propagând idealul, a ceea ce numea Rosenzweig, Noua Gândire. „Boala rațiunii, scria Rosenzweig în *Cărticică pentru mintea omenească sănătoasă și bolnavă* – ca atac la adresa idealismului filosofic – este o încercare de a eluda moartea prin ieșirea din viață și paralizarea vieții cu artificiul timpului, al schimbării și al realității. Remediul bolii trebuie să fie, în mod contrar, conștientizarea că viața înseamnă apropierea de moarte și nu faptul că moartea este confirmarea ultimă a vieții.”[388]

Perioada interbelică este considerată momentul tematizării crizei celei mai profunde a Europei. Asemeni lui Husserl sau Heidegger, Franz Rosenzweig voia să ofere un remediu pentru boala care măcina continentul, soluția lui fiind una de factură teologică. *Der Stern der Erlösung*, ca întreg, trebuie citită din această prismă a „remediului”, a terapiei. Orice filosofie, afirmă Rosenzweig, pornește de la sciziunea ireductibilă a lui Dumnezeu, a omului și a lumii. Cele trei dimensiuni originare „se transcend una pe alta, dar se găsesc la o distanță egală una de alta”.[389] Ele sunt aduse laolaltă prin relația succesivă între Dumnezeu–lume, Dumnezeu–om și om–lume, momente ce corespund Creației, Revelației și Izbăvirii, dar și secvențelor temporale: trecut, prezent și viitor.

Ființa umană este o existență reală, un *Dasein*, o creație creată.[390] Eu însumi exist doar împreună cu alții, având o conștiință asemeni lor, ființând doar în

de la reprezentați de marcă ai domeniului, revine asupra deciziei inițiale în urma participării la o slujbă ortodoxă, de Yom Kippur.

[386] Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, *ed. cit.*, Partea I, p. 284.

[387] M. Friedman, *op. cit*, p. 290.

[388] Din scrisorile lui F. Rosenzweig, *apud ibidem*, p. 285.

[389] *Ibidem*, p. 287.

[390] În engleză: *created creation*. În mod evident, sensul dat de Rosenzweig *Dasein*-ului este fundamental diferit de cel heideggerian. Nici funcția limbajului, ca aducere la prezență a ființei prin

măsura în care îi pot cunoaște ca „Tu", iar alții, la rândul lor, mă văd pe mine ca un „Tu". „Eu însumi nu sunt totul, dar nu sunt nici nimicul. Lumea este, și ea, un ceva (*something*), un ceva limitat, care ființează pentru că intră în curentul relațiilor dintre Dumnezeu și om. Ea este creația continuă a lui Dumnezeu și a realității umane [...] ce face lumea să devină o existență reală. [...] În mod similar, limbajul este puntea ce leagă sinele de celelalte persoane. Prin faptul că am un nume, mă lepăd de puterea trecutului și de cauzalitate, primind în fiecare clipă, de la viitor, cadoul prezenței ființei mele. Prin numele său de familie, omul aparține trecutului, iar prin prenume, chiar și când o asemenea eliberare nu este intenționată, el este chemat să-și trăiască prezentul singular și unic."[391] Prin Creație, Dumnezeu spune „Eu", dar în acest moment originar nu avem încă un Tu într-adevăr prezent. Prin Revelație, El oferă ființei umane libertate și absență a limitărilor, dar prin aceasta, limitează, la rândul Lui, orice relație cu lumea. Relația dintre Eu și Tu este, la Franz Rosenzweig, relația între Dumnezeu și om, în momentul prezent al Revelației. „Este relația pe care o are persoana ce nu poate fi redusă la nivelul unui obiect – un El, o Ea, un Acela – cu o persoană iubită de Dumnezeu, în modul său particular și unic de existență și nu ca parte a unui întreg sau ca un lucru ce poate fi comparat cu un altul."[392]

Revelația, momentul secund al sistemului triadic, reprezintă relația lui Dumnezeu cu lumea. Dar ea nu este gândită, ci trăită ca realitate, ca experiență dată în limbaj prin iubire. Stéfane Mosès, în *Sistem și revelație. Filosofia lui Franz Rosenzweig*, supune analizei această deschidere a eului către celălalt prin rostire. „Or, dacă cuvântul este comun omului și lui Dumnezeu, aceasta se întâmplă deoarece el este prin definiție dialogal. Relația omului cu Dumnezeu nu poate fi decât dialogală, deoarece cuvântul unuia nu se constituie drept cuvânt decât prin cuvântul celuilalt."[393] Cuvântul lui Dumnezeu este chiar textul biblic, având deci un caracter metaforic, iar cuvântul omului adresat divinității are forma liturghiei iudaice.[394] Prin dialogul intim între om și Dumnezeu, umanitatea își găsește adevărata împlinire. Dar acest dialog are un caracter dialectic. Dumnezeu nu poate spune *eu*, numai omul îi spune *tu*. Pe de altă parte, *eul* omului există doar în măsura în care a fost avut în vedere ca un *tu*. Mosès afirmă cu privire la aceste paragrafe că „*eu* nu este eu decât fiindcă, mai originar, *el* este un *tu* pentru

---

Dasein, așa cum o înțelege fenomenologul existențialist, nu are similitudini cu interpretarea din *Steaua izbăvirii*.

[391] *Ibidem*, pp. 287-288.

[392] *Ibidem*, pp. 289.

[393] S. Mosès, *Sistem și revelație. Filosofia lui Franz Rosenzweig*, trad. Ț. Goldsein, Hasefer, București, 2003, p. 132.

[394] E vorba de liturghia de Yom Kippur, sărbătoarea căinței și a reconcilierii între Dumnezeu și poporul ales. Aceasta perioada simbolizează timpul în care Dumnezeu este cel mai apropiat de evrei și mai receptiv la căința lor.

altcineva – *eu* este răspunsul dat întrebării: «Unde ești tu?». Această dialectică a lui *eu* și *tu* determină etapele dialogului lui Dumnezeu cu sufletul”.[395] Se poate deci afirma anterioritatea întrebării „Unde ești tu?” în raport cu subiectivitatea, a lui *tu* în raport cu *eu*. „Doar atunci când *eu* îl recunoaște pe *tu* ca pe un ceva exterior lui, atunci când trece de la un monolog la un veritabil dialog, devine el acel *eu* pe care îl definim ca *fonemizare* (*Lautweden*) a lui nu originar. [...] *Eu*-ul propriu-zis, acel care nu vine de la sine, *eu*-ul care poartă accentul și care este susceptibil de emfază nu se poate actualiza în fenomen decât în descoperirea lui *tu*.”[396]

Rosenzweig neagă orice autoîntemeiere idealistă a *ego*-ului, deoarece prin aceasta s-ar anula posibilitatea originară a dialogului. În aceste condiții, subiectul ar cuprinde totul în activitatea sa creatoare autosuficientă. La rândul său, *Tu*-ul se constituie doar prin întrebarea fundamentală. Pe de altă parte, subiectivitatea este mereu prezentă în discursul din *Der Stern der Erlösung*, deoarece conștiința morții îl trimite la subiectivitatea sa ireductibilă. Intersubiectivitatea se constituie, aici, în mod cu totul originar. În fața angoasei morții, omul răspunde la întrebarea „Unde ești *tu*?” print-un *eu.* S-ar putea afirma că, intersubiectivitatea este înțeleasă, aici, ca pură potențialitate, întrucât, prin relația eu–tu, există doar disponibilitatea la dialog și nu împlinirea acestuia. Pentru ca omul să devină un *tu* pentru divinitate, El trebuie să fie transcendent omului – iar din perspectivă umană, Revelația este „irumpere, din sânul subiectivității umane, a unei alterități radicale: nu a unei persoane, ci a unei porunci. [...] Comandamentul, ca atare, nu are un conținut specific. El este în el însuși fisură a autonomiei omului, instituire, în conștiința deja deschisă către orizontul alterității, a unei relații efective cu absolut Altul, acela ce tocmai l-a investit din afară. Or, această relație o numește Rosenzweig iubire”.[397] Altfel spus, comandamentul este o invitație la iubire.

La nivel teoretic, Rosenzweig construiește un sistem complex, bine articulat și anti-idealist în care, subiectivitatea este întemeiată pe întrebarea „Unde ești *tu*?”, altfel spus, este fundamentată în responsabilitate. Miza unei intersubiectivități ce precede logic și ontologic *ego*-ul, este cu atât mai mare cu cât are o încărcătură profund etică. Prin responsabilitate, mai originară decât libertatea, omul se constituie în umanitatea sa. Intersubiectivitatea teologică ca premisă a *eu*-lui și a *tu*-ului, este urmată, în cele din urmă, de nașterea unei comunități, a umanității.

Înaintea lui Heidegger, Rosenzweig reia tema angoasei. Evocarea angoasei în fața iminenței morții alcătuiește începutul cărții *Der Stern der Erlösung*. În

---

395 S. Mosès, *op. cit.*, p. 136.

396 Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, University of Notre Dame Press, London, 1985, p. 207, *apud* S. Mosès, *op. cit.*, p. 162.

397 *Ibidem*, pp. 142-143.

angoasa morții, pe care nu o poate spulbera nici un sistem, totalitatea hegeliană se frânge. Critica totalității își află sursa la Rosenzweig, în sentimentul profund încercat de ființa umană referitor la existența sa ca subiect, existență pe care niciun sistem nu ar putea vreodată să o absoarbă. Această evidență se dezvăluie prin două experiențe limită, ambele de natură religioasă: angoasa în fața morții, în care ființa umană devine conștientă de finitudinea sa esențială, și experiența personală a Revelației, prin care aceasta descoperă sentimentul alterității.

Contestarea totalității pornește de la faptul de a muri al ființei umane, de la „conținut”, de la un conținut excepțional. Nu totul poate fi asamblat. Este oarecum vorba despre moartea care dezintegrează sinteza universală. Moartea înseamnă tocmai faptul că nu toate se pun în ordine, că nu totul se „aranjează”. „Omul nu își găsește pacea – nu își găsește deci locul – în *totul* care îl îmbrățișează; el continuă să nu se mai înțeleagă pe sine și atunci Dumnezeu și lumea revin, de asemeni, la izolarea lor, plasându-se și impunându-se în separarea lor, zădărnicind astfel gândirea care, în speculația idealistă, trecea drept atotcuprinzătoare.”[398]

Der Stern der Erlösung începe cu o meditație asupra morții. Moartea, angoasa morții, reprezintă realitatea originară. Originară, dar nu ultimă: fără îndoială reprezintă sfârșitul eforturilor noastre. Însă tocmai fiindcă este un capăt, ce se află mereu în viitor, filosofia poate încerca să o înțeleagă, adică „să-i mascheze realitatea semnificând-o, atribuindu-i un sens, reducând-o la ceea ce este „«în fond»“.[399] De fapt experiența morții este anterioară întregii filosofii. Este o experiență ireductibilă , „căci filosofia „«nu dă nici un sens morții, fiecare murind pe contul său»“.[400] Reflecția asupra morții distruge iluzia filosofică potrivit căreia totul poate fi gândit, existând cu certitudine ceva anterior gândirii.

Atunci când filosofia renaște, realitatea primă pe care o descoperă nu este gândirea însăși, ca la Descartes, ci experiența personală a angoasei în fața morții. Odată cu Descartes totul se reduce la subiectul gânditor, la „Eu”; este o gândire antropologică, una modernă care culminează în idealism, în gândirea hegeliană de la Jena, care întruchipează pentru Rosenzweig esența filosofiei. Odată cu Hegel, filosofia a fost în același timp desăvârșită și încheiată. Potrivit lui Rosenzweig, filosofia va fi deci sinonimă cu idealismul.[401] Însă, tocmai în experiența morții, omul descoperă , dincolo de sistemul care pretinde că îl înglobează, faptul ireductibil al existenței personale; dezvăluindu-ne ireductibilitatea realității noastre ca subiect, experiența morții repune în discuție pretenția totalitară a filosofiei. Este suficient să descoperim o singură realitate anterioară gândirii pentru a pune în discuție postulatul implicit al întregii filosofii,

[398]*Ibidem*, p. 9.
[399]*Ibidem*, p. 58.
[400] *Ibidem.*
[401] *Ibidem*.

ideea de Totalitate. Dacă gândirea nu este primară, ci secundară, nimic nu mai permite postularea unității Totului. Prin angoasa pe care omul o resimte în fața morții, este descoperită „facticitatea" realului, deoarece omul este atât subiectul cât și obiectul experienței pe care o are despre el însuși.

Conceptele om, lume și Dumnezeu, „cele trei obiecte ultime ale filosofiei"[402], trei substanțe intim legate de tradiția Occidentului, comune dublei tradiții, eline și biblice sunt întâlnite de către Rosenzweig chiar de la începutul demersului său filosofic. Aceste trei realități constituie „conținuturile elementare ale experienței". Fiecare dintre actele noastre este subîntins de certitudinea primordială că, anterior oricărei conștientizări, există realul. „Ştim exact, grație cunoașterii intuitive a experienței, ce reprezintă Dumnezeu, lumea și omul [...] Altminteri, cum am putea vorbi despre acestea?" Într-adevăr, a spune că realitatea lumii este anterioară gândirii înseamnă a spune că lumea nu este dedusă din gândire. Existența de fapt a lumii nu poate fi explicată prin gândire. Ea este facticitate pură, și a afirma facticitatea lumii nu înseamnă doar a spune că ea este reală, ci, în același timp, că ea este inteligibilă. Inteligibilitatea este un dat originar al lumii. Lumea nu se constituie din Logos, acesta fiindu-i imanent; imanența lumii, sau, altfel spus, finitudinea sa, nu poate fi concepută decât pe fondul infinitului. Toate conceptele primei cărți pot fi interpretate doar pe acest fond al existenței, adică prin orizontul facticității. Nu există ființă în afara existenței.

Pentru a mai face un pas în filosofia dialogului, tematizarea Celuilalt, obiectul scrierilor târzii ale lui Husserl, revine ca pivot al reflecției lui Lévinas. Însă, influența lui Heidegger se resimte, la rândul ei, în opera filosofului francez, acesta începând studiul filosofiei la Freiburg, atunci când Heidegger l-a succedat pe Husserl la catedră. Lévinas propune o etică fenomenologică centrată pe conceptul de iubire și recunoaștere. Însă în relația efectivă cu Celălalt se revelează dorința. „Eul […] se depășește în Dorința suscitată de prezența Celuilalt. Dorința se manifestă într-o ființă deja fericită: dorința este nefericirea celui fericit, o nevoie luxoasă."[403] Pentru Lévinas, termenul Același desemnează universul eului caracterizat prin identificare. El constituie lumea în mod progresiv – printr-o mișcare de identificare a corpului, a casei, a muncii, a posesiunii și a economiei – pentru a se institui orice individualitate. Dar apariția Celuilalt modifică această complacere a Aceluiași în el însuși. Celălalt este o experiență originară la care se ajunge prin recunoaștere, prin relația față-în-față. Fața, chipul Celuilalt mă vizează, dar el este înainte de toate un străin[404] care cere atenția și atitudinea

[402] *Ibidem*, p. 60.

[403] Emmanuel Lévinas, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate,* trad. M. Lazurca, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 46.

[404] Așa cum este și pentru A. Schütz, dar cu un sens etic mult mai clar formulat de Lévinas. Pentru gânditorul francez, Străinul devine în mod necesar un Celălalt, iar eul e înțeles ca un Același. Cei doi termeni sunt legați prin relația *față-către-față.*

morală a Aceluiași. Pentru Lévinas, „Chipul vorbește. Manifestarea chipului e deja discurs […] el desface în fiecare clipă forma pe care o oferă”.[405] Gândirea lui Lévinas este tributară, pe de o parte, tradiției fenomenologice, iar pe de alta, gândirii de inspirație iudaică.

Ecoul puternic al scrierilor dialogice din deceniile cinci și șase s-a răsfrânt asupra multor gânditori evrei și, inevitabil, asupra fenomenologului francez. Tematizarea intersubiectivității este o prezență constantă a scrierilor acestor gânditori, punându-se în valoare, din punct de vedere etic, realitatea socială și perioada istorică în care aceste texte au luat naștere. Textele lui Buber, dar și cele ale lui Lévinas s-au constituit pornind de la „peisajul” cotidianului, sursă constantă a gândirii filosofice, pentru a surprinde relația Eu–Tu sau pe Celălalt. Celălalt este gândit prin relația de iubire și cea de responsabilitate. Iubirea face posibilă existența posibilității de a gândi că cineva este unic, iar responsabilitatea față de celălalt se referă la „toate problemele legate de alienarea foamei și a setei, în măsura în care se referă la celălalt, devin sacre. [...] Vinovăție fără vină. Ca și cum aș avea de a face cu celălalt înainte de a-l cunoaște, într-un trecut care nu a avut niciodată loc”.[406] Mai mult, din punct de vedere etic, celălalt este totdeauna o preocupare pentru subiect, existența lui cotidiană, carnală, dar și moartea sa ne privesc în permanență. A nu-l lăsa singur în momentul morții este sensul profund al comandamentului biblic „să nu ucizi”.

Lévinas afirmă că se cere regândirea întregii construcții a subiectului, deoarece „eul nu este nicidecum numai cel ce se întoarce spre sine. Este și cel care are de-a face cu celălalt. Filosofia tradițională ne-a obișnuit cu punctualitatea unui eu mereu el însuși, mereu reflectând asupra sa: conform acestei tradiții, reflexivul *se* (*se* gândește, *se* preocupă numai de sine) este considerat interioritatea esențială. Eu mă întreb dacă interioritatea este structura ultimă a spiritului”.[407] Iar răspunsul său este evident negativ. Relația cu altul, ca responsabilitate etică ultimă, situează omul în dimensiunea sa autentică originară.[408]

La cei trei gânditori dialogici, Celălalt devine Aproapele, cu un sens profund religios, iar întrebarea majoră este de a-l gândi pe celălalt separat de același, fără a fi redus la aprehensiunea eului. Radicalitatea demersului constă în a nu-l concepe pe celălalt ca pe un *alter ego*, ci ca pe un Tu, un nume care poate fi rostit și la care cineva poate răspunde. În acest context, adevărul însuși trebuie redefinit. Adevărul survine în întâlnirea cu celălalt, el nu e obiect al intenției mele, ci este separație de un Altul.

---

[405] E. Lévinas, *op. cit*, p. 49.
[406] E. Lévinas, „Problema alterității”, în *Secolul XX,* vol. 442-448, nr. 1-7, 2002, pp. 17-18.
[407] E. Lévinas, *op. cit., p.* 19.
[408] Moment în care autorul argumentează pentru înțelegerea binelui ca fiind anterioară răului din ființa umană.

4.2.8. Violență lingvistică și politețe

Limbajul este inseparabil de putere, limbaj ce poate facilita exercitarea puterii asupra unei persoane umane.

1. Ce este violența?

Violența însăși, ca principiu, poate fi morală pentru a atinge scopuri juste? Răspunsul este dat de Walter Benjamin și Jacques Derrida[409].

Teza lui Benjamin anunță **refuzul** violenței ca mijloc de aplanare a conflictelor. *Critica violenței* a lui Walter Benjamin este o lecția sublimă a întoarcerii obrazului ca fiind fundamentală pentru blocarea ciclului dialectic al violenței, atunci când unei teze agresive nu i se contrapune o antiteză reactivă. În *Kritik der Gewalt*, Walter Benjamin încearcă să identifice violența camuflată în structura însăși a dreptului și să formuleze reperele generale ale unei ieșiri din raza violenței. El susține că funcția violenței este *întemeietoare* și *conservatoare* de drept și crede că o depășire a violenței este posibilă doar printr-o depășire a dreptului.

Benjamin denunță dreptul - o formă organizată de antiviolență – de a fi, în alt fel, purtător de violență. Benjamin problematizează ceea ce el numește „dogma dreptului" și anume: că *violența ar putea fi mijloc pentru scopuri juste.*

Punctul central al interogației lui Benjamin: *dacă, în genere, mijloacele violente pot deservi scopuri juste*, rămâne pătrunzătoare. Este violența ca atare justificată prin simpla ei încadrare în structura dreptului? Sau în loc ca dreptul să justifice violența, tocmai violența dreptului discreditează dreptul? Cum ar putea simpla legalitate să producă justiție dacă însuși conținutul etic al aparatului legal nu este garantat? Legalitatea derivă din formă, justețea din conținut. Distanța dintre spirit și literă este tocmai posibilitatea unui conținut just fără acoperire formală. „Pentru aceste raporturi juridice, în ceea ce privește persoana individuală ca subiect al dreptului, este caracteristică tendința (dreptului) de a nu permite acestor persoane individuale să-și propună scopuri naturale în toate cazurile în care astfel de scopuri pot fi, în condiții date, atinse în mod adecvat prin violență". Dar posibilitatea atingerii unor scopuri naturale prin violență nelegitimă este restricționată pentru a evita actualizări anti-juridice. Obligând, este drept, pe toți să își încadreze scopurile naturale în scopuri juridice. Dar este o structură preventivă deoarece simpla existență a unei violențe private nedeterminate în privința scopurilor este deja un pericol-în general.

Benjamin aduce o critica a violenței ca mijloc, chiar și atunci când este pusa în slujba unor scopuri juste. El distinge intre doua categorii esențiale ale violenței:

[409] *Cf.* Walter Benjamin și Jacques Derrida, *Despre Violenta*, trad. de George State și Bogdan Ghiu, Idea Design &Print, Cluj, 2004.

este vorba despre violenta întemeietoare de drept (cu rădăcini în violenta mitica pe care se întemeiază dreptul în Antichitatea greaca) și violenta conservatoare de drept (violenta moderna polițieneasca, ce veghează la menținerea sistemului juridic ce garantează statul si, prin urmare, a statului de drept). Benjamin susține ca, pentru o adecvata analiza a violenței, este necesara elaborarea unor criterii independente atât pentru justețea scopurilor, cit și pentru legitimitatea mijloacelor.

Dreptul însă nu poate fi disociat de violența, pentru ca reprezintă calcul, regula impusa, algoritm universal, iar violenta se produce când el este aplicat singularului, unicului, celui care compare în fața legii. În acest fel, nici o decizie nu poate fi cu adevărat dreaptă. Nimeni nu poate spune cu adevărat, în nici un moment: „am fost drept". Pentru ca o decizie să fie dreaptă, ar trebui ca ea să urmeze unui moment al „indecidabilului", un moment de suspendare, în care tot ce se știe și s-a instituit vreodată ca regulă, ca lege, ca drept să fie uitat. Este un moment de întoarcere la origini. Problema care apare însă este că, la originea sa, violența întemeietoare de drept n-a fost nici legală, nici ilegală, pentru că nu există nimic instituit căruia să i se opună. Ce altceva este atunci dreptul, decât **convenție aplicată cu violență**, de unde și expresia englezească **enforcing the law**? Într-un astfel de context, singurul moment de Dreptate este cel al indecidabilului, al suspendării între lege și ne-lege, iar acesta ar trebui sa fie infinit.

Momentul deciziei este momentul de nebunie mistică, spune și Derrida, pe urmele lui Benjamin. Dreptatea reprezintă exces față de drept și față de calcul. Daca violenta mitica este calcul, convenție, reiterare, violența divină se situează dincolo de lege, dincolo de convenție, dincolo de text și de reprezentare. Este arbitrară. Derrida decide să citească aici o impunere a tradiției iudeo-creștine în raport cu legile statului de drept. Ca exemplu, judecata lui Dumnezeu asupra cetei lui Core lovește „fără a-i anunța, fără amenințare, izbitor și nu se oprește până nu-i nimicește". Derrida vede în asta un anarhism, o încurajare a violenței distrugătoare de drept, poate chiar (în prelungire) o încurajare a violenței teroriste, oarbe și irevocabile de astăzi. De aici pornește și exercițiul său deconstructiv: ce s-ar putea spune așadar despre violența „soluției finale" a nazismului?

Câteva estimări sunt probabil corecte în prelungirea gândirii benjaminiene: „soluţia finală" a fost posibilă datorită unei radicalizări totalitare în logica statului și a aparatelor sale, o corupere fatală a democraţiei parlamentare, o radicalizare totală a violenței mitice (nazismul e mitic, grecoid, estetizant) şi, nu în ultimul rând, o radicalizare a răului din perspectiva căderii în limbajul comunicării, reprezentării, limbajul văzut ca mijloc pentru un scop. Derrida însă nu se opreşte la acestea, sugerând că „soluţia finală" ar fi putut fi asociată, conform textului lui Benjamin, cu ideea violenței divine sau explicată prin ea. Şi apoi se cutremură. „Când te gândeşti la camerele de gazare și la cuptoarele de ardere, cum să asculţi fără să te cutremuri această aluzie la o exterminare care ar fi o ispăşire, pe motiv că este nesângeroasă?" Benjamin considera că Dreptatea nu se poate nici ea disocia de

violenţă, dar ca manifestări în sine și nu ca mijloace, nici Dreptatea pură și nici Violenta pură nu aparţin omului. Or, „soluţia finală” a fost în mâna omului, în mina dreptului și a statului, și încă în chip programatic astfel. Între limbajul Luminilor și „soluţia finală” a stat corupţia statului și a dreptului, corupţie care, fie și ca excepţie, legitimează din plin interogarea naturii, a istoriei și a manifestărilor statului de drept, ale statului ca drept. **Violenta ultimă, singura acceptabilă, este violenţa lui Dumnezeu, spune Benjamin. Conceptul de violenta divină ar trebui pus în contextul universal-filosofic al explicării naturii și condiţiilor de existenţă ale violenței, și nu abordat ca încercare de impunere a tradiţiei iudaice asupra sistemului democratic parlamentar european.**

Ce este violența verbală?

Limbajul este inseparabil de putere, limbaj ce poate facilita exercitarea puterii împotriva unei persoane umane.

Urmându-l pe Habermas, în *Teoria acțiunii comunicative,* știm că participanții la discurs au ca IDEAL comunicativ consensul atins pe cale rațională. Habermas stabilește o legătură între comunicare pe de o parte și structurile funcțiilor și rolurilor sociale pe de alta parte. Astfel, el include în teoria comunicării, pe lângă componentele tehnice și psihologice și cele sociale, instituționale ale comunicării. Habermas observa ca orice comunicare presupune transmiterea rapida, nedeformata a informației dar și probleme socio-umane cum sunt „recunoașterea” reciproca a vorbitorilor, recunoașterea de către ei a normei interacțiunii lor etc. Habermas renunță la conceptul uzual al înțelegerii conform căruia înțelegerea apare când cei doi vorbitori schimba informații și atribuie unei expresii aceeași semnificație. Înțelegerea se produce atunci când „intre membrii unei comunități lingvistice se realizează un acord în privința justiției unei exprimări relativ la un fundament normativ recunoscut în comun”. Habermas cercetează comunicarea plecând de la o baza sociologica: comunicarea satisface în societate nevoia de „coordonare a secțiunilor”. „Înțelegerea implicita de comunicare” este însăși mecanismul de coordonare a acțiunilor. „Acțiunea comunicativa” a vorbitorilor e mereu plasata în „contexte situative” care sunt la rândul lor, părți din lumea trăită a vieții participanților la comunicare. Din acest moment teoria „acțiunii comunicative” se prelungește organic într-o teorie a societății. Societatea e deci o comunitate în sensul ca indivizii ce o compun preiau comportamentul altuia în formarea propriului comportament ca o condiție a posibilităților vieții sociale.

În acest context, violența verbală este „o violență instituțională voalată” deoarece limba este o instituție și deoarece se manifestă la nivel mai degrabă psihologic, decât fizic.

Violența lingvistică poate fi interpretată ca:

viii. Fiind localizabilă în limbaj, la nivel lexical-semantic (deci, cuvintele sunt violente);

ix. Fiind localizată în discurs, la nivelul tehnicii discursive (poate fi intenţional sau neintenţional, putând fi perceput ca fiind violent de către interlocutor)

x. La ambele niveluri în mod combinat.

xi. Dacă comunicarea „ideală" este raţională, ea trebuie în mod necesar să fie non-violentă.

xii. Există **cuvinte care marchează violenţa** (cuvinte violente sau care induc teama: este un ucigaş, te distrug, explodez); **indicatori lingvistici** (forme verbale cum ar fi modul imperativ, folosirea unor adjective sau adverbe din discurs care au menirea să discrediteze).

xiii. Exemplul lui C. Kerbrat-Orecchioni: „Eşti grasă ca o balenă" este un indicator de violenţă (prin folosirea comparaţiei) ce afectează subiectiv.

xiv. Urmând-l pe Habermas care consideră că comunicarea IDEALĂ este relevantă, comunicarea violentă este ANTI-IDEALĂ şi irelevantă, deoarece nu sunt transmise informaţii, iar înţelesul intenţionat este diferit de ceea ce este perceput pur şi simplu.

xv. Grice şi Habermas atenţionează mereu că participanţii la comunicare trebui să se înţeleagă unii pe alţii în mod suficient şi raţional. Astfel, ei trebuie să vorbească:

xvi. Onest

xvii. Clar

xviii. Să se menţină în universul de discurs ales

xix. Fără a oferi informaţii pe care interlocutorul le cunoaşte deja.

xx. Să nu persuadeze interlocutorul prin elemente retorice

xxi. Să fie politicoşi

xxii.

xxiii. De vreme ce politeţea este elementul central al comunicării ideale, violenţa este impoliteţe, adică „transgresare socio-lingvistică a unor norme dinăuntrul unei practici a comunităţii"[410]

4.2.9. Internet şi filosofie. Site-uri de reţele sociale

Potrivit unui raport al Naţiunilor Unite, utilizatorul tipic de Internet la nivel mondial este: un bărbat sub 35 de ani, cu studii universitate şi venit peste medie, din mediu urban şi este vorbitor de limba engleză – un membru al unei **minorităţi elitiste la nivel mondial**. Care ar fi consecinţa? Societatea de reţea creează paralel sisteme de comunicaţii: unul pentru cei cu venituri suficiente, educaţie şi – literalmente – capabili de conexiuni, oferind informaţii din belşug la costuri reduse şi de mare viteză; celălalt pentru cei fără conexiuni, blocaţi de barierele ridicate de

[410] Mills, *Gender and Politeness,* CUP, Cambridge, 2005, p. 264.

timp, cost, incertitudine și dependențe, cu informații depășite. Cu oameni în aceste două sisteme de viață și de concurentă paralele, avantajele de conectare sunt copleșitoare pentru cei dintâi. Vocile și preocupările de oameni care deja trăiesc în sărăcie umană - lipsiți de venituri, educație și acces la instituțiilor publice, sunt din ce în ce marginalizate.

Pentru că inegalitățile privind accesul la internet (**societatea divizată digital**) au astfel de consecințe de asemenea anvergură, accesul universal la acesta a devenit o preocupare majoră a factorilor de decizie politică. Astfel că se cere o analiză mai amplă a fenomenului.

Facebook-ul a fost creat, în 2004, de Mark Zuckerberg. *Moto*: „power to share and make the world more open and connected." În aprilie 2011, existau 500 milioane de utilizatori.

Există o multitudine de interpretări ale *Facebook*-ului, unii divinizându-l, alții demonizându-l, existând astfel o multitudine de *Facebook*-uri la ce ne putem referi.

De ce este relevant *Facebook*-ul: **sensul** este determinat de ceea ce este și ceea ce decide fiecare dintre utilizatori[411]. Această indeterminare inițială și sens constituit pe parcurs permite utilizatorilor o multitudine de spații pentru a face ceea ce-și dorește fiecare utilizator în parte.

Crearea sensului se produce atât în spațiul real, cât și în cel virtual prin interacțiuni sociale: particularitatea mersului, un tremur al buzelor, o frunte brăzdată: orice semn aparent mărunt poate înseamnă atât de mult și poate spune atât de multe, dar numai pentru că fiecare dintre aceste semne, în mod particular și scoase din context, nu înseamnă nimic, fiind doar deschideri de spații, posibilități de o varietate de diferite sensuri posibile, în funcție de context, istorie, mediu și starea de spirit. ***Facebook*-ul ne dă aceeași bogăție de interacțiune, însă, de asemenea, nu determină în prealabil sensul relațiilor noastre și tipologia de comunicare.**

Jean-Paul Sartre a susținut că viețile noastre sunt lipsite de sens în chiar același sens: nu există un sens dat în prealabil. Sensul vieții noastre este dat de către noi, creat de noi. Acest lucru este atât eliberator, cât și terifiant. Cum vom decide ce are valoare și sens în lume? Este greu de spus, dar fiecare acțiune luată individual afirmă un sens, o valoare, prin aceasta construindu-ne propriile noastre versiuni ale vieții, prin alegerile pe care le facem. Lucrurile sunt similare în cazul *Facebook*-ului, cu excepția faptului că, în acest context, prietenii noștri joacă doar rolul pe care îl stabilim noi să îl joace, sensul pe care noi îl conferim relațiilor sociale și *site*-urilor sociale, ceea ce înseamnă (în cazul în care ceva chiar înseamnă) pentru noi aceste *site*-uri.

---

411 *Cf.* D.E. Wittkower, *Facebook and philosophy: what's on your mind?*, Open Court, Chicago, 2010.

Așa cum au susținut existențialiști, alegerile individuale au sens pentru mine, în mare parte, pentru că le-am ales chiar eu. De asemenea, *Facebook* înseamnă ceva pentru mine, în mare parte, pentru că am împărtășit anumite *link*-uri, am făcut anumite teste și am jucat anumite jocuri și pentru că prietenii mei (pe care i-am ales) și-au făcut propriile alegeri. Totul ține de decizii în aparență individuale.

Feed-urile conectează o persoană cu un grup mare, diverși oameni care au valoare pentru cineva și care îi par acestuia valoros. Sunt prieteni, într-o măsură semnificativă, doar pentru că ei sunt oameni cu pasiuni, interese, proiecte, și obsesii personale despre care ne place să auzim.

Criticii *Facebook*-ului afirmă că (a) o mare parte dintre prieteni sunt foști colege de liceu și (b) că, mulți dintre acești foști colegi au îmbrățișat viziuni cu care ei nu ne mai pot identifica. Discursuri anti-imigranți, retorica naționalistă, fotografii din copilăria cuiva pe care abia îl cunoaștem, alte fotografii care prezintă ideologii de care ne distanțăm defilează pe ecran. Desigur, unii prieteni postează informații ce ne pot bucura, vedem adesea prieteni din orașul natal sau din alte comunități de care mai suntem legați doar prin intermediul Internetului.

În general, *Facebook* este o oglindă a existenței noastre sociale, chiar dacă nu beneficiază întotdeauna de toate aspectele și complexitatea comunităților reale.

Unii apărători ai *Facebook*-ului afirmă că astfel putem crea o **comunitate intențională,** unde ne putem izola de acele opinii și perspective cu care nu suntem de acord; criticii *Facebook*-ului afirmă, în schimb, că această rețea socială virtuală ne pune în contact social-obligat cu oameni cu care nu împărtășim, în mod sincer, mai nimic în comun, creând un mediu în care aflăm câteodată mai multe informații decât ne-am fi dorit. Este corect să criticăm fenomenul *Facebook* pentru ambele sale dimensiuni? Sigur că este corect, dar! nu pentru că *Facebook* –ul este *Facebook*. Orice rețea socială este doar un exemplu al acelor interogații universale cu care se confruntă un individ în relațiile sale de coexistență în comunitate.

Absorbția în comunitățile intenționate, a preocupărilor comune riscă să determine ființa umană să se rupă de provocarea de a se raporta în mod autonom la ceilalți. Conversațiile noastre devin o „cameră ecou" – așa cum afirmă Sunstein când adoptă expresia Daily Me de la Nicholas Negroponte – fapt prin care se pierde opoziție critice care ne permite interogarea cu privire la propriile noastre convingeri, de a regândi opinii incorecte sau de a înțelege mai clar de ce credem ceea ce credem, prin experiența de a vorbi cu oameni cu care nu suntem de acord. **Acest lucru are un efect negativ asupra democrației**, prezența unor surse de știri ideologice (cele de extremă dreaptă sau stângă), în special *on-line*, contribuind la diminuarea dezbaterilor politice raționale în statele democratice.

Dacă alegem modul în care ne prezentăm (prin prieteni, muzică favorită, partid etc. – opțiunile fiind totuși limitate) și alegem cine ne reprezintă, nu riscăm oare să ne încadrăm și să fim reduși (ceea ce suntem și ceea ce credem) doar la

colectivitatea asumată? Acesta este motivul pentru care problema **autenticității sinelui**, sub diversele sale forme – relații autentice și comunități autentice – se pune în acest caz.

Prin intermediul Internetului, avem o mai mare libertate de a ne alege comunitățile cărora le aparținem, astfel că acestea sunt mai degrabă constituite din grupul de prieteni (virtuali sau reali), și mai puțin din familie, vecini etc. – cei alături de care trăim în mod cotidian cel mai mult. Democrația (prin principiile impuse de Revoluția Franceză) s-a născut și s-a menținut prin intermediul acestor societăți reale. Riscul este izolarea, deoarece „camera ecou” face să nu mai avem o voce individuală, să afirmăm doar ceea ce consideră alții, alții afirmă. **Cum se mai poate defini sinele în contextul în care Facebook și Twitter gândește și vorbește în locul nostru?**

Pentru **Kant sa Hegel**, libertatea era legată de acțiunea colectivă. Autonomia și libertatea ținea seama de celălalt (libertatea este acțiunea în funcție de celălalt). Pentru Hegel, adevărata libertate poate fi găsită doar în republică – doar aici individual alege ceea ce face alături de oamenii care au ales limitele a ceea ce oricine poate alege. Libertatea și determinismul, în opinia sa, sunt reconciliate în cadrul republicii, astfel putem alege ceea ce facem, dar în interiorul limitelor alegerii împreună cu alții.

Hegel afirmă că „voința fără libertate este un cuvânt gol, așa cum libertatea nu este reală decât ca voință, ca subiect”.[412] Această voință este nedeterminată ca pură reflecție a Eului și este determinată ca pură gândire de sine însuși. În mod propriu, Eul, atunci când este nedeterminat, este activitatea pură universală iar atunci când este determinat, el nu mai ține de universal, ci de un altul. În acest al doilea moment, scopul este de a „rămâne la sine”, deci identic cu sine în relație cu altul, pentru a crea sinteza ce depășește pura abstracție. Prin prietenie sau iubire, „nu ești unilateral cu tine, ci te mărginești voluntar în raport cu un altul, te știi însă în această mărginire ca fiind tu însuți. În determinație, omul nu trebuie să se simtă determinat, ci când el consideră pe altul ca altul, atunci el are, abia în aceasta sentimentul său de sine”.[413] Pentru Hegel, iubirea întruchipează o orientare dincolo de conflict și dincolo de binomul activ-pasiv, dominat de poziții inegale. Aceasta deschide o nouă posibilitate, și anume, că nu este considerată o limitare sau pierderea de sine, ci mai degrabă o reciprocitate și creștere. Dragostea este, pe de altă parte, elementul central al conceptului hegelian de viață etică, de comunitate, înțeleasă nu ca o limitare, ci ca un element fundamental al vieții umane.

---

412 G. W. F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, trad. de V. Bogdan și C. Floru, IRI, București, 1996, pp. 28-29.
413 *Ibidem*, *p.* 40.

Eul, ca posibilitate de autodeterminare[414], ține de capacitatea de alegere a acestuia. Libertatea, sub forma liberului arbitru, este termenul mediu analizat de Hegel, între voința determinată și cea în sine sau abstractă. „Alegerea stă în nedeterminarea Eului și în caracterul determinat al unui conținut. Voința nu este deci, datorită acestui conținut, liberă.”[415] Ceea ce afirmă Hegel este faptul că voința este determinată prin conținut și nedeterminată prin abstracție.

Libertatea individuală nu poate fi formulată în afara principiului recunoașterii. În textele dedicate filosofie dreptului, recunoașterea se transformă în posesia proprietății. Prin respectarea proprietății este cu adevărat respectată libertatea și posesiunea ca atare. Această recunoaștere normativă generează un imperativ etico-juridic: „personalitatea conține în genere capacitatea dreptului și formează conceptul de bază, ea însăși abstractă, a dreptului abstract și deci formal. Imperativul dreptului este deci: *fii o persoană și respectă pe ceilalți ca persoane*”.[416] Dreptul abstract ia astfel forma (i) posesiunii, a proprietății, atunci când persoana singulară se raportează doar la sine; (ii) a contractului dintre persoane, prin aceasta ele putând fi concepute drept ceva distinct, deosebite de un altul. Pentru a se identifica pe sine ca persoană la nivelul filosofiei dreptului, relația intersubiectivă instituită este cea a contractului legal; (iii) a nedreptății și crimei, nivel în care voința particulară este doar pentru sine.

„Statul – afirmă Hegel – este realitatea Ideii etice – spiritul etic, ca voință substanțială revelată. […] Individul, prin simțământul său etic, are în stat, ca ființa sa, scopul și produsul activității sale, libertatea sa substanțială.”[417] În această parte, convingerea lui Hegel este aceea că nu există niciun conflict inerent între libertate și comunitate; mai degrabă comunitatea este esențială pentru menținerea și dezvoltarea deplină a libertății. Pe lângă acestea, un fapt rămâne esențial, viața critică etică trebuie să recunoască dreptul indivizilor. „Statul este realitatea libertății concrete; libertatea concretă constă în faptul că singularitatea personală și interesele ei particulare își află deopotrivă *dezvoltarea* lor deplină și recunoașterea dreptului lor pentru sine (în sistemul familiei și al societății civile), după cum totodată ele se transformă în interes al universalului și […] recunosc voința universalului.”[418] Voința statului și voința proprie se suprapun în statul modern, o voință înțeleasă ca rațiune în activitatea sa practică.[419]

---

[414] *Cf. Ibidem*, § 7-14, pp. 34-40.
[415] *Ibidem*, *p.* 41.
[416] *Ibidem*, *p.* 59.
[417] *Ibidem*, *p.* 240.
[418] *Ibidem*, p. 246.
[419] Comentatorii hegelieni (ex. Willimas, Honneth, Pippin etc.) argumentează că autorul *Principiilor filosofiei dreptului* nu preia *ad literam* distincția kantiană dintre *Wille* și *Willkür.* Pentru Kant, *Wille* legiferează, dar nu acționează, în timp ce *Willkür* acționează, dar nu legiferează.

4.2.10. Internet și filosofie II. New media socială

Cine au fost protestatarii din primăvara lui 2011? În general, protestatarii fac parte din generația care s-a născut atunci când președintele Hosni Mubarak a venit la putere, fiind tineri licențiați la universitățile de vârf ale țării, precum și cei ce și-au petrecut viața fiind părtași la restricțiile și abuzurile impuse de poliția egipteană - arestări repetate și torturi în masă. Ei sunt tineri profesioniști, cea mai mare parte medici și avocați, care au început și mai apoi au ghidat revolta din Egipt, membri ai generației Facebook, care au rămas, în mare parte, fără chip, în mod deliberat, având în vedere amenințarea venite din partea poliției secrete. Wael Ghonim, de la Google, a fost cel mai important reprezentant, folosind mecanismele anonimatului oferite de Internet.

În timpul revoltei, s-au format legături neobișnuite între participanți, legături care reflectă caracterul non-ideologic al revoltei tinerilor egipteni (liberali, socialiști, membri ai Frăției Musulmane).

Întrebarea firească este următoarea: Internet-ul, Facebook-ul sau Twitter-ul au inaugurat o nouă paradigmă în politica globală?[420]

Puterea politică a noilor social media

Ubicuitatea acestui *social media* afectează mecanismele de putere tradiționale (guverne) care trebuie să răspundă provocărilor impuse de aceasta.

Cum peisajul comunicativ devine tot mai dens, mai complex și mai participativ, „populația de rețea" (cea prezentă în mediul virtual) obține acces crescut la informație, câștigând multiple oportunități de a se angaja în discursul public și în întreprinderea unor acțiuni colective.

Ex: Moldova 2009, alegerile fraudate au fost contestate printr-o revoluție coordonate prin sms-uri, Facebook și Twitter.

Utilizarea instrumentelor *social media* - sms, e-mail, împărtășirea de fotografii în spațiul virtual, rețelele sociale - nu are un unic rezultat predictibil. Prin urmare, încercările de a sublinia efectele sale asupra acțiunilor politice sunt prea des simplificate. Dacă se are în vedere eșecul protestelor din Belarus ca fiind unul paradigmatic, se poate afirma că experiența Republicii Moldova sau Primăverii Arabe rămâne de neînțeles. Care ar fi atunci linia de analiză?

De fapt, instrumente digitale consolidează democrația? Este cert faptul că aceste instrumente, probabil nu doare pe termen scurt, dar și pe termen lung ajută democratizarea, având în vedere efecte din cele mai puternice în statele în care opinia publică se opune acțiunii guvernelor în cauză.

În ianuarie 2010, secretarul american de stat, Hillary Clinton a subliniat că Statele Unite vor promova libertatea utilizării internetului peste granițele sale. Ea a subliniat mai multe tipuri de libertate, inclusiv libertatea de a avea acces la

---

[420] Cf. http://www.foreignaffairs.com/discussions/audio-video/foreign-affairs-live-digital-power-social-media-political-change

informații (cum ar fi capacitatea de a folosi Wikipedia și Google în Iran), libertatea cetățenilor obișnuiți de a crea propriile lor public media (cum ar fi drepturile la *blog*-uri a activiștilor din Birmania) și libertatea cetățenilor de a discuta despre ce consideră ei a fi relevant (cum ar fi dreptul publicului chinez de a utiliza serviciile de sms fără restricții).

Oare aceasta ar reduce sau elimină cenzura în țări cu regim autoritar? SUA vor acționa prin acest *soft power* pentru democratizare? *New media* este un instrument politic sau nu?

Noile forme de media pot conduce la promovarea libertății așa cum a subliniat Clinton, la fel cum presa tradițională, serviciile poștale, telegraful sau telefon au făcut-o înainte. O critică a ideii de new media ca forță politică este faptul că cei mai mulți dintre noi pur și simplu utiliza aceste instrumente pentru comerț, viața socială, relaxare, , fapt ce este comun pentru toate formele de mass-media. În secolul al XVI-lea, oamenii au citit mai degrabă romane erotice, decât cele „Nouăzeci și cinci de teze" ale lui Martin Luther; mult mai multe persoane au lecturat înainte de Revoluția Americană almanahul lui Poor Richard, decât activitatea politică. Lucrările politice au avut însă efectul politic mai mare. Pentru Luther sau Părinții fondatori ai SUA, presa sau poșta erau instrumentele diseminării ideilor lor revoluționare.

În ciuda faptului că libertatea de exprimare este un beneficiu pentru libertatea politică, modul instrumental de folosire a Internetului de către putere este încă problematic. Este dificil de înțeles condițiile locale ale disidenței. Disidenții pot fi expuși unor efecte nedorite de chiar noile instrumente politice. Un guvern de cereri pentru libertatea internetului în străinătate pot variază de la țară la țară, în funcție de importanța relației, care să conducă la cinismul cu privire la motivele sale.

Modul de a gândi mass-media socială este acela de a fi un instrument pe termen lung care poate consolida societatea civilă și sfera publică. În contrast cu punctul de vedere instrumental de „liberalizare" a internetului, noua dimensiune poate fi numită „de mediu" (*environmental*).

Conform acestei concepții, schimbările pozitive în viața unei țări, inclusiv schimbări de regim pro-democratic, mai degrabă urmează, decât preced dezvoltarea sferei publice puternice. Mișcările populare pot folosi social media cu succes, ca instrument pentru a elimina guverne, dar faptul că SUA încearcă să impună astfel de utilizări face susceptibilă orice utilizare pozitivă.

Considerată în această perspectivă, libertatea de utilizare a Internet-ului este o bătălie lungă, ce trebuie concepută nu ca un program separat, ci doar ca o dimensiune complementară importantă la libertățile fundamentale de factură politică.

Jürgen Habermas a susținut, în cartea sa din 1962, *Transformarea structurală a sferei publice*, că tipografia a ajutat democratizarea Europa prin crearea unui spațiu pentru discuții și acord reciproc în rândul cetățenilor angajați politic, chiar înainte ca statul să fie pe deplin democratizat.

5. Intersubiectivitate și politică

5.1.1. Carl Schmitt și starea de excepție

Viziunea lui Carl Schmitt cu privire la relația prieten – inamic este definitorie pentru înțelegerea domeniul politic sau al oricărui alt domeniu (etic, estetic sau economic) contemporan. Asumpția de la care pornește teoreticianul german este aceea că ființa umană este *a priori* una conflictuală, nu una ce ar căuta consensul. Opoziția prieten – inamic este operată de către stat, clasificând în acești termeni relația dintre un „noi" (în sens de cetățeni) și un „ei". Transpunerea de către Schmitt a teoriei coeziunii grupurilor sociale a lui Georg Simmel într-o perspectivă politică este relevantă pentru o înțelegere politică a intersubiectivității. De fapt, politicul nu poate fi înțeles fără o astfel de opoziție noi-ei, ceea ce duce la o stare potențială sau reală de conflict. Așa cum se va evidenția în cele ce urmează, mutarea pe plan moral al acestei opoziții va duce la dezumanizare și violență.

Schmitt s-a remarcat prin scrierile sale în perioada de tranziție de la monarhie la republică, astfel, conceptele și pozițiile sale pot fi analizate doar în acest cadru. Perioada cuprinsă între 1919-1932 a coincis cu încercarea de a crea structuri de organizare democratice, fapt pentru care teoreticienii o numesc „*makeshift democracy*."[421] Constituția adoptată la 31 iulie 1919 conferea *Reich*-ului statutul de republică parlamentară, cadru în care principalul organ era *Reichstag*-ul ce avea funcție legislativă și controla executivul. Pentru a contrabalansa parlamentarismul absolutist, președintele a fost înzestrat cu puteri extinse. În baza Articolului 48, președintele se bucura de prerogative cvasi-absolute[422]. Referitor la acest articol, Schmitt afirmă: „În vara lui 1919, când Articolul a fost scris, un lucru era cert: Germania se găsea într-o criză de nedescris. Prin urmare, momentul cerea o autoritate capabilă de a acționa decisiv."[423] Schmitt dorește decretarea stării de urgență în urma căreia să se creeze o democrație constituțională prezidențială.

În scrieri sale, el înglobează problemele centrale ale modernității. Starea de incertitudine prezentă la Schmitt o regăsim și în discursurile actuale cu privire la proliferarea armelor nucleare, răspândirea terorismului etc. Din acest motiv, unii văd în opera sa chestionarea profundă a problemelor politice, probleme relevante

[421] Eberhard Kolb, *The Weimar Republic*, Routledge, Londra, 2004, p. 3. În perioada imediat următoare Primului Război Mondial, Schmitt a început să se implice în viața publică. Din această perioadă datează lucrările cele mai importante: *Romantismul politic* (1919), *Teologia politică* (1922), *Dictatura* (1921), *Parlamentarism și democrație* (1922), *Conceptul de politic* (1932), *Legalitate și legitimitate* (1932).
[422] E. Kolb, *The Weimar Republic*, ed. cit. p. 19.
[423] *Ibidem*, p. 56.

și pentru secolul al XXI-lea: „contemporanul care are ceva relevant de a propune și nu doar un simplu gânditor controversat din trecut."[424]

Principalele teme abordate de Schmitt urmăresc: (i) Angajamentul liberal față de neutralitatea statului este un subterfugiu din următoarele motive: mai întâi, liberalismul diminuează scopurile celor care doresc să trăiască în conformitate cu *valorile comunităților* care nu sprijină o viziune de realizare a binelui, în al doilea rând liberalismul, în vreme ce pretinde a fi o teorie politică democrată, cere ca deciziile democrate să rămână între granițele trasate de liberalism. (ii) Angajamentul liberal față de neutralitatea statului între indivizi și grupuri ale societății civile reduce abilitatea liberalismului de a se proteja față de grupurile de interes. Vulnerabilitatea liberalismului conduce înspre capturarea statului de către grupurile de interes politic și de aici către deziluzia față de partidele politice și față de politicile parlamentare. (iii) Nu există nici un criteriu de raționalitate care să treacă dincolo de ideologiile particulare în care au loc confruntări între comunități cu ideologii diferite. (iv) Pentru a împărți venitul între indivizi este nevoie de mai mult decât de un hedonism economic al unui liberalism crud, este nevoie de ideea de *apartenență la o comunitate* bine definită. (v) Întrebările liberale referitoare la legitimitatea legii nu sunt de folos cu toate că legea este parte din comportamentul social și politic.[425]

Pe scurt, Schmitt abordează liberalismul dintr-o perspectivă critic negativă punând sub semnul întrebării aspect al societății precum esteticul sau tehnologia. Liberalismul propune pacea doar la nivelul doctrinar, deoarece o ordine mondială se poate realiza prin politic, iar pentru Schmitt politicul presupune o stare de excepție contrară liberalismului, tehnologiei și esteticului. Într-o asemenea stare de excepție este nevoie de o decizie pe care o poate lua doar leaderul. Această decizie trece dincolo de dreptul pozitiv, de acele legi care trebuie aduse la îndeplinire prin puterea de stat.[426]

„Limită neclară și incertă dintre legal și politic"[427] sau „marginea ambiguă, nesigură, aflată la intersecția dintre legal și politic"[428] sunt definițiile pe care le dau Saint Bonnet și Fontana unuia dintre conceptele cheie din opera lui Carl Schmitt. Agamben atribuie conceptului sintagma *no-man's-land.* Se poate spune

[424]Andreas Kalyvas, „Who's Afraid of Carl Schmitt?" în *Philosophy Social Criticism,* Vol. 25, No. 87, 1999, p. 88.

[425] Cf. David Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 38.

[426] Cf. Victoria Kahn, „Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision", în *Representation*, Vol. 21, nr. 83, 2003, pp. 46-78, p. 68.

[427] Saint Bonnet, „L'etat d'exception", Presses Unversitaires de France, Paris, 2001, p. 28 *apud* Giorgio Agamben, *State of Exception*, University of Chicago Press, 2005, p. 1.

[428] Fontana Alessandro, „Du droit de résistance au devoir d'insurrection" în „Le droit de résistance", ed. de Jean-Claude Zancarini, ENS, Paris, 1999, p. 16 *apud* G. Agamben, *Ibidem*.

că aprecierea este justificată dat fiind faptul că dreptul public actual nu consideră conceptul valid pentru a-l include printre teoriile juridice. *No-man's-land* este situat la intersecția dintre dreptul public și realitatea politică. Cu privire la statutul stării de excepție, Agamben concluzionează că nu ține nici de ordinea juridică internă și nici de cea externă, ci este vorba de a găsi o zonă de indiferență unde ordinea internă și cea externă să nu se excludă, ci să se intersecteze.[429]

Două lucrări, *Dictatura* și *Teologia politică*, ce poartă semnătura lui Carl Schmitt se remarcă prin faptul că teoretizează starea de excepție. Miza celor două opere este de a plasa starea de excepție în cadrul ordinii juridice. Premisa de la care se dezvoltă ideile din *Dictatura* este distincția dintre dictatura comisarială și dictatura suverană. Cele două tipuri de dictatură sunt separate la nivel conceptual însă, sub aspect istoric sunt unite, deoarece au evoluat una din cealaltă. Primul tip este specific Republicii Romane și se caracterizează prin limitarea exercitării în spațiu și timp, spre deosebire de cel de-al doilea tip propriu modernității absolutiste și revoluționarilor.[430] Dictatura comisarială „suspendă constituția în *concreto* pentru a-și asigura propria supraviețuire"[431] astfel că scopul ei este de a crea o stare de fapt „în care legea poate fi făcută."[432] Dictatura suverană nu este limitată doar la suspendarea constituției, ci urmărește crearea unei stări de fapt în care să fie posibilă impunerea unei noi constituții. În ceea ce privește relația dintre starea de excepție și domeniul juridic, dictatura comisarială analizează starea de excepție prin distincția norme de legi și norme care stau la baza creării legilor iar dictatura suverană diferențiază între puterea constituantă și cea constituită.

În *Teologia politică*, distincția la nivel juridic se face între normă și decizie. Suspendând norma, starea de excepție scoate la iveală, într-o puritate absolută, un element juridic specific: decizia.[433] Astfel, autonomia dintre cele două elemente este evidentă: „la fel cum într-o situație normală momentul autonom al deciziei este redus la minim, în situația de excepție norma este anulată. Cu toate acestea, situația de excepție este în continuare accesibilă juridicului deoarece ambele elemente, norma și decizia, rămân în domeniul juridicului."[434]

Începând cu anii 1920, doctrina pură de drept a lui Hans Kelsena a dat direcțiile de acțiune ale lumii juridice. Potrivit acestei doctrine, statul nu comportă

---

429 Cf. Giorgio Agamben, *State of Exception*, University of Chicago Press, Chicago, 2005, pp. 1-23.
430 Cf. John P. McCormick, „From Constitutional Technique to Caesarist Ploy Carl Schmitt on Dictatorship, Liberalism and Emergency Powers", în, *History and Theory. Bonapartism, Caesarism, and Totalitarianism*, ed. de Peter Baehr și Melvin Richter, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
431 C. Schmitt, *Dictatorship*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 136 *apud* G. Agamben, *op. cit.*, p. 33.
432 *Ibidem* , p. 137.
433 *Ibidem*, p. 138.
434 C. Schmitt, „Rahmen des Juristischen" *apud* G. Agamben, *op. cit.*, p. 138.

nicio dimensiune socială. Acesta constituie o realitate strict juridică și posedă o valoare normativă: orice decizie va fi luată prin raport la un sistem de norme preexistente, acestea făcând apel la o normă unică – de unde se propagă competențele și puterea ubicuă. Statul sinonim cu politicul, este prin urmare, prins în drept. Nu are nicio exterioritate prin raportare cu ordinea juridică. *A fortiori*, el nu este sursa. Tocmai împotriva normativismului apărat de Kelsen se înscrie decizionismul lui Schmitt.

„Suveranul este cel care decide asupra excepției”[435] este fraza ce sintetizează esența lucrării *Teologia Politică.* Această sintagmă presupune că preexistă o entitate anterioară ordinii juridice sau normei. Entitatea respectivă ia decizia ultima în situațiile neprevăzute. Publicată în primii ani ai Republicii de la Weimar, lucrarea clarifică legătura dintre suveranitate și excepție: „tocmai excepția face relevant subiectul suveranității, adică, întreaga întrebare a suveranității.”[436] Suveranul este „cel ce decide dacă există o urgență extremă și ce trebuie făcut pentru a o elimina. Cel ce stă în afara ordinii de drept normale existente și totuși îi aparține, căci el este cel competent să decidă dacă constituția se poate suspenda *in toto*.”[437] Aceeași idee se regăsește și în Articolul 48 al Constituției de la Weimar. Rolul suveranului din opera lui Schmitt este același cu rolul președintelui, de a reinstaura ordinea care a fost perturbată ca urmare a unei stări conflictuale.

Schmitt definește suveranul în lucrarea *Legalitate și legitimitate* ca „cel mai mare legislator, judecător și conducător în același timp. El este, de asemenea, sursa finală a legalității și fundația ultimă a legitimității.”[438] Poziția ultimă a suveranului este întărită și de poziționarea lui înăuntrul și în același timp deasupra sistemului. Autorul descrie tipurile de state existente a căror caracteristică principală constă în modul în care se ia decizia. Astfel, în statul juridic decizia aparține judecătorului, în cel administrativ nu conduc oamenii sau normele, ci „lucrurile se administrează singure”[439] iar în statul legislativ indivizii conduc în numele legii. Nu există formă pură de stat deoarece sistemele se întrepătrund între ele iar caracteristicile acestora se regăsesc în figura suveranului.

Conceptele de suveranitate și excepție sunt centrale în demersul lui Schmitt de a arăta ce este suveranitatea și implicit politicul. Suveranitatea ca și *problema deciziei în caz de excepție* este înțeleasă astfel și de către reprezentanții dreptului natural ai secolului al-XVII-lea.[440] Ceea ce contează este aplicarea conceptului de

[435] C. Schmitt, *Teologia politică*, trad. și note L. Stan și L. Turcescu, Universal Dalsi Publ. House, București, 1996, p. 19.
[436] C. Schmitt, *op. cit.*, p. 21.
[437] *Ibidem*, pp. 20-21.
[438] C. Schmitt, *Legality and Legitimacy*, Duke University Press, Durham, 2004, p. 56.
[439] *Ibidem*, p. 5.
[440] Cf. C. Schmitt, *Teologia politică*, ed. cit., p. 25.

suveranitate în planul realității, cine decide ce și cum este mai bine pentru popor, pentru „*le salut public*”[441]. Cazul concret este acel caz de extremă necesitate, un pericol pentru existența statului sau drept ceva asemănător, dar el nu poate fi circumscris efectiv în ordinea legală existentă.[442] Se observă că, pentru Schmitt suveranitatea rezidă în puterea de a lua deciziile în orice situație. Suveranul decide atât asupra stării de excepție, cât și asupra existenței sau nu a unei stări normale. Când decide asupra stării de excepție, suveranul recreează cadrul pentru reinstaurarea ordinii.

Situația de excepție este surprinsă în detaliu astfel: „[e]xcepția lămurește generalul și se aplică pe sine. Şi cine vrea să studieze generalul în mod corect, nu trebuie decât să caute o adevărată excepție. Ea revelează totul cu mai mare claritate decât o face generalul. Discuția nesfârșită despre general devine agasantă; există excepții. Dacă ele nu pot fi explicate, atunci nici generalul nu poate fi explicat. De obicei dificultatea nu este observată deoarece generalul nu este conceput cu pasiune, cu cu o confortabilă superficialitate. Excepția, pe de altă parte, gândește generalul cu o intensă pasiune.”[443] La nivel intersubiectiv, acest lucru devine reformulat printr-un „ei”, un „ei” care mereu obosește, agasează majoritatea.

Starea de excepție este definită de către Schmitt ca fiind „un caz de extremă necesitate, un pericol pentru existența statului”[444] nu se supune vreunei legi, nu poate fi anticipat și se caracterizează prin „autoritatea nelimitată care înseamnă suspendarea întregii ordini existente. Într-o astfel de situație este clar că statul rămâne, în timp ce legea se retrage. Deoarece starea de excepție este diferită de anarhie și haos, există mereu o ordine în sens juridic, chiar dacă nu o ordine legală.”[445] Astfel, starea de excepție apare ca și un spațiu în care legea nu mai are valoare. În același timp, starea de excepție pune în evidență forma prin care legea este restabilită. Această formă este decizia[446] – ea rezultă dintr-o astfel de situație care este una absolută în adevăratul sens. Decizia luată în cazul stării de excepție are justificare legală deoarece ea este „o decizie în adevăratul sens al cuvântului. Deoarece o normă generală, așa cum este prezentată de ordinea prescrisă legală, nu poate niciodată include o excepție absolută, decizia ca excepție reală nu poate fi întemeiată în totalitate pe această normă.”[447] Mai mult de atât, „în definitiv,

---

[441] *Ibidem*, p. 20.
[442] *Idem*.
[443] *Ibidem*, p. 33.
[444] *Ibidem*, p. 20.
[445] *Ibidem*, p. 29.
[446] Cf. Thalin Zarmanian, „Carl Schmitt and the Problem of Legal Order: From Domestic to International” în *Leiden Journal of International Law*, Vol. 19, nr. 8, 2006, pp. 49-50.
[447] *Ibidem*, p. 19.

orice ordine legală se bazează pe o decizie. [...] Ca oricare altă ordine, ordinea legală se sprijină pe o decizie și nu pe o normă."[448]

Legalitate și legitimitate descrie statul legislativ ca un stat care se vede ca și un sistem parlamentar legislativ ce creează norme legale, norme care corespund voinței guvernului. În acest stat legea este cea care conduce, nu indivizii sau autoritățile. Mai exact, legile nu conduc ci sunt valide doar ca și norme. Dominația nu mai există deloc. Oricine execută puterea și acte de dominație bazate pe lege sau în numele legii nu face decât să întărească o normă validă în concordanță cu propriile sale responsabilități.[449] Prin această afirmație Schmitt își întărește convingerea din *Teologia politică*, potrivit căreia sistemul parlamentar legislativ poate funcționa doar în condiții de normalitate nu și în situații de urgență. Când statul se confruntă cu o stare de excepție responsabilitatea de a decide asumată de către suveran este un imperativ. Legea nu se poate împuternici ea pe sine. De aceea este nevoie de o persoană care să își asume responsabilitatea de a decide iar în urma deciziei să se restabilească starea de normalitate care face posibilă din nou aplicarea legii. Dincolo de negarea sistemului parlamentar se află figura dictatorului, a conducătorului absolut.

Decizia se referă la situația de excepție în sine: „cazul de excepție apare în structura sa absolută atunci când mai întâi va apărea o situație în care stipulările legale pot fi valabile."[450] Este de datoria suveranului să asigure o astfel de situație. De aceea, „excepția este mai interesantă decât cazul normal. Cazul normal nu dovedește nimic; excepția dovedește totul: ea nu doar confirmă regula; regula trăiește mai ales din excepție"[451] Astfel, cazul normal se are în vedere doar pe sine în vreme ce excepția se are în vedere atât pe sine cât și cazul normal căreia i se aplică, iar existența situației normale depinde de starea de excepție.

Dacă excepția este externă legii, relevă ce este fundamental în lege și anume „decizia în absoluta sa puritate."[452] Decizia precede norma deoarece „o normă generală, așa cum este prezentată de ordinea prescrisă legală, nu poate niciodată include o excepție absolută, decizia ca excepție reală nu poate fi întemeiată în totalitate pe această normă."[453] Prin urmare, „ordinea legală se sprijină pe o decizie și nu pe o normă."[454] Astfel, înainte de lege se află decizia absolută a suveranului.

---

448 *Ibidem*, p. 27.
449 C. Schmitt, *Legality and Legitimacy*, ed. cit., p. 8.
450 C. Schmitt, *Teologia politică,* ed. cit., p. 30.
451 *Ibidem,* p. 33.
452 *Ibidem*, p. 30.
453 *Ibidem*, p. 19.
454 *Ibidem*, p. 27.

Dacă la „monopolul ultimei decizii”[455] adăugăm starea de excepție când nu mai există reguli care să fie respectate și în cadrul căreia se face simțită puterea decizională a suveranului se deschide calea către conducătorul absolut ale cărui acțiuni nu sunt limitate. Despre situația deciziei absolute Schmitt consideră că „norma este distrusă în cazul de excepție” iar „decizia se eliberează de toate legăturile normative și devine în adevăratul sens absolută.”[456] Decizia, care „emană din nimic” dobândește autonomie. Caracterul absolut al deciziei este surprins la începutul primului capitol: „decizia asupra excepției este o decizie în adevăratul sens al cuvântului.”[457]

Trebuie subliniat faptul că Schmitt nu a afirmat că suveran este cel care decide nu *in the state of exception,* ci *on the state of exception*. Dyzenhaus explică că a adopta această formulare ultimă ar însemna a cădea victimă deziluziei liberale potrivit căreia starea de excepție și metoda de a dispune de ea pot fi specificate în avans. Referitor la situația cazului excepțional, Schmitt consideră că: „detaliile precise ala apariției sale nu pot fi anticipate și nimeni nu va putea descrie ce se va întâmpla într-un caz de extremă urgență și cum poate fi acesta eliminat.”[458] De aceea responsabilitatea deciziei aparține suveranului și va fi conformă cu voința sa. Într-un context diferit Schmitt identifică statul ca fiind nu „o normă sau un sistem de norme, nicio decizie suverană pură, ci instituția instituțiilor.”[459] Această *instituție a instituțiilor* are rolul de a asigura unitatea politică care este înțeleasă ca și prezervarea coexistenței organizațiilor și ordinii pre-existente.[460] Suveranul este cel care trebuie să declare starea de excepție și modalitatea de a o aborda astfel încât starea de ordine să fie reinstaurată deoarece unitatea statului se regăsește în figura suveranului. Poziția supremă a suveranului este întărită în *Legalitate și Legitimitate* unde este perceput ca fiind sursa ultimă a legitimității. În acest context rolul legilor este unul superficial „Constituția cel mult indică cine poate acționa în asemenea cazuri.”[461] Suveranul deține monopolul asupra deciziei și nu asupra forței, spre deosebire de Hobbes.

Cele două asumpții ale lui Schmitt sunt dezbătute de către Dyzenhaus. Pe de-o parte, cel care decide asupra stării de excepție este suveranul și pe de altă parte suveranul, în virtutea poziției sale de suveran, este cel care decide asupra stării de excepție. În cazul primei asumpții nu cunoaștem cine este suveranul înainte ca starea de excepție să apară iar în cazul celei de-a doua cunoaștem de

---

455 *Ibidem*, p. 30.
456 *Ibidem*, pp. 29-30.
457 *Ibidem*, p. 19.
458 *Ibidem*, p. 20.
459 David Bates, „Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt’s Concept of the Institution” în *Modern Intellectual History*, Vol. 3, No. 3, 2006, pp. 419-463, p. 425.
460 *Ibidem*, p. 425.
461 C. Schmitt*, Legality and Legitimacy,* ed. cit., p. 5.

dinainte cine este suveranul, dar nu cunoaştem și conținutul deciziei sale. În continuare, Dyzenhaus problematizează: cel care ia deciziile este într-adevăr autoritatea suverană sau o decizie este validă doar atunci când este luată de către suveran?

Schmitt nu a oferit vreun răspuns clar *vis-a-vis* de această ambiguitate ci a încercat să o localizeze în cadrul liberalismului și al filosofiei legale[462]: „Dezvoltarea modernă a statului de drept înclină spre eliminarea suveranului în acest sens."[463] Liberalismul recunoaşte că suveranul, deoarece decide asupra stării de excepție sau urgență este situat deasupra ordinii legale valide. Însă liberalismul încearcă să limiteze excepția definind în mod legal jurisdicția suveranului-condițiile atât pentru a declara starea de excepție cât și pentru a o rezolva.[464]

Revenind la textul lui Agamben, pentru a arăta poziția incertă a stării de excepție trebuie făcute câteva precizări. Aceste precizări au în vedere distincţiile din domeniul juridicului de către cele două tipuri de dictaturi: comisarială și suverană precum și distincţia din *Teologia politică*. Prin urmare, dictatura comisarială consideră momentul punerii în practică al normei independent de norma în sine iar norma „poate fi suspendată, fără a fi scoasă din vigoare."[465] Astfel, legea, cu toate că este în vigoare nu e aplicată. Contrar, dictatura suverană aplică legea deşi nu este în vigoare. În *Teologia politică*, distincţia este făcută între normă și decizie. În cazul stării de excepție norma este anulată. Punctul culminant în acest cadru este dat de faptul că, ordinea trebuie reinstaurată tocmai pentru a crea terenul pentru ca norma să poată fi aplicată din nou. Cu alte cuvinte, este introdusă anomia în lege, norma fiind separată de punerea sa în practică cu scopul de a-i face din nou posibilă punerea în practică.[466]

Agamben defineşte starea de excepție din gândirea lui Schmitt ca spațiul în care opoziția dintre normă și punerea ei în practică atinge cel mai înalt grad de intensitate. De altfel Sartori afirma că, pentru Schmitt, politica este intensitate. Chiar și în această situație extremă între cele două elemente există coeziune.

5.1.2. Prieten *versus* inamic

Cadrul relevant intersubiectiv în care starea de excepție se creează și în care suveranul își exercită puterea decizională este descris în lucrarea *Conceptul de politic*. De la început se aduce în discuție legătura dintre stat și politic prin

---

[462] Cf. D. Dyzenhaus, *op. cit.*, p. 42.
[463] C. Schmitt, *op. cit.*, p. 21.
[464] Cf. D. Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy,* ed. cit., p. 43.
[465] C. Schmitt, „On dictatorship", p. 137 *apud* G. Agamben, *State of exception,* ed. cit., p. 36.
[466] Cf. G. Agamben, *State of exception*, ed.cit., p. 36.

afirmația „conceptual se stat presupune existența conceptului de politică.”[467] Schmitt nu formulează o definiție a celor două concepte însă recunoaște legătura care există între ele: În general, calificativul de politic este asimilat celui de stat, sau cel puțin este relaționat conceptului de stat. Politicul este comparat cu statul sau cel puțin este relaționat cu el. Astfel, „statul apare ca și entitate politică, realitatea politică fiind tocmai realitatea statului, formându-se astfel un cerc vicios.”[468] Se observă că, pentru Schmitt politicul nu poate fi exclus din evoluția lucrurilor, el fiind motorul care pune în funcțiune evenimentele și în absența căruia deciziile nu ar putea fi luate.

Pentru a explica ce înseamnă politicul, Schmitt recurge la metoda creării claselor. Cum în estetică se folosesc noțiuni precum frumos și urât pentru a opera clasificări, în economie aplicăm noțiunile de rentabil versus nerentabil, și în politică se creează gruparea antagonistă prieten respectiv inamic. De altfel, această ultimă grupare este cea care stă la baza politicului și toate celelalte grupări, pentru a primi caracteristici politice trebuie să atingă această extremă. Alături de căutarea unei definiții a politicului prin descoperirea distincțiilor de-a lungul liniilor distinctive bun-rău în morală, urât-frumos în estetic, Schmitt explică politicul și prin intensitatea cu care se creează sau se dizolvă o asociere[469] căci „cea mai intensă și mai extremă antiteză și fiecare antiteză este mai politică cu cât se apropie de extrema de tipul prieten-inamic.”[470] Prin urmare, ceea ce îi dă conținut distincției prieten-inamic este intensitatea. Mai mult chiar, „orice contrapoziție religioasă, morală, economică, etnică sau de orice fel se convertește într-o contrapoziție politică atunci când este suficient de puternică pentru a grupa indivizii în prieteni respectiv inamici.”[471] Distincția prieten-inamic este, pentru Schmitt, elementul ireductibil care poate exista atât „teoretic cât și practic”[472] și către care tind toate celelalte elemente. Pe lângă caracterul ireductibilității, această distincție are și un caracter extrem, ea fiind condiția ultimă pentru alte elemente de a se transforma în politic. După cum remarcă Giovanni Sartori, politica, pentru Carl Schmitt, este o categorie care nu denotă o arie specifică, un domeniu particular al activității umane, ci constă în gradul de intensitate la care alte sfere sau antiteze fie ele morale, economice își pierd identitatea și dobândesc caracter politic. Schmitt nu admite o sferă a politicii *quae per se est et per se concipitur*, adică politica nu stă prin sine și nu poate fi concepută prin ea.

---

[467] C. Schmitt, *El Concepto de lo politico*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 57.
[468] *Ibidem*, p. 58.
[469] Hugo Preuss, „Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre”, Tuebingen, J. C. B. Mohr, 1930, p. 26 *apud* Charles E. Frye, „Carl Schmitt's Concept of the Political” în *The Journal of Politics*, Vol. 28, No.4, 1996, pp.818-830, p. 819.
[470] C. Schmitt, *El concepto de lo politico*, ed.cit., p. 14.
[471] *Ibidem*, p. 18.
[472] *Ibidem*, p. 13.

Altfel spus, politica este intensitatea care regrupează totul în agregate ale prietenilor *versus* ale inamicilor[473] situație care face loc necesității deciziei suverane. Prin crearea acestor grupări Schmitt a creat, pe de-o parte, ideea politicului ca și ceva pur politic deoarece atâta vreme cât nu se renunță la vechile proprietăți în favoarea celor politice nu se poate face parte din această clasă. Pe de altă parte, creând aceste clase ale căror caracteristici pot fi dobândite, Schmitt nu restricționează intrarea în categoria de politic a niciunui factor. Orice este „subiect al presupunerii ultime", „a unei grupări prieten-inamic" ca și „posibilitate reală." Despre posibilitatea reală Schmitt consideră: „Ceea ce contează este posibilitatea ca un caz extrem să aibă loc, adevăratul război și decizia dacă această situație a ajuns sau nu…starea de excepție are un înțeles decisiv care expune central problemei. Doar în lupta reală este relevată consecința cea mai extremă a grupării politice prieten-inamic. Din această posibilitate extremă viața umană își derivă tensiunile politice specifice."[474]

Schmitt apelează la cele două categorii prieten-inamic pentru a explica noțiunea de politic deoarece acești termeni sunt luați în sensul lor concret, existențial, nu ca metafore sau simboluri.[475] Distincția dintre cei doi termeni face posibilă relaționarea dintre motivațiile și acțiunile politice, căci decizia politică are loc atunci când se face distincția dintre cei doi factori.

Cum se decide și cine se încadrează în categoria de inamic este o preocupare centrală a lucrării schmittiene, extrem de relevantă și pentru intersubiectivitate. Implicațiile unei asemenea decizii sunt importante motiv pentru care decizia nu poate fi luată ușor, deoarece o asemenea hotărâre implică un grad ridicat de intensitate. Despre inamic Schmitt vorbește în termenii alterității, prezentând foarte clar modalitatea prin care categoriile non-politice nu pot trece în politic. Prin urmare este clar că inamicul nu e situat în domeniul eticului, economicului. Într-adevăr inamicul este pur și simplu altul, străinul. Schmitt accentuează faptul că a fi străin nu implică a fi și urât sau a te afla în competiție. Şi reciproca este valabilă: ceea ce este bun din punct de vedere moral, frumos sub aspect estetic și util din perspectivă economică nu este neapărat prieten. Inamicul nu este cel cu care te afli în opoziție, cel cu care concurezi sau cel față de care manifești o antipatie de natură personală. Pentru a te numi inamic trebuie să fii „Celălalt, străinul; și este suficient pentru natura lui că este, într-un mod intens, din punct de vedere existențial diferit și îndepărtat, astfel încât în anumite cazuri conflictele cu el sunt posibile. Acestea nu pot fi decise de o normă general determinată nici de judecarea unei a treia părți neutre și dezinteresate.

---

[473] Giovanni Sartori, „The Essence of the Political in Carl Schmitt" în *Journal of Theoretical Politics*, Vol. 1, No. 1, 1989, p. 65.
[474] C. Schmitt, *El concept de lo politico,* ed.cit., p. 35.
[475] *Ibidem*, p. 17.

Doar respectivii participanți pot recunoaște, înțelege și judeca corect situația concretă și să decidă asupra stării de conflict extrem."[476]

Inamicul este descris în termenii posibilității excepționale de conflict. Este suficient să fie un altul pentru ca să fie posibil conflictul, chiar dacă doar în caz excepțional. Conflictul politic se învârte în jurul posibilității de a ucide „războiul nu este nici scopul și nici conținutul politicii."[477] Războiul este situația extremă. În raport cu inamicul, există posibilitatea excepțională de luptă. Întrebarea care apare este în ce măsură starea de excepție influențează decizia asupra inamicului. Referitor la dreptul suveranului de a purta război, în *Conceptul de politic,* Schmitt explică: „pentru a crea liniște, stabilitate și ordine și prin urmare situația normală să se restabilească este cerința necesară pentru ca normele legale să fie valide. Orice normă presupune o situație normală și nici o normă nu poate să fie validă într-o situație anormală."[478] Acest punct de vedere este întâlnit și în *Teologia Politică* unde a afirmat că situația de excepție „rămâne un moment determinant și independent" pentru decizie, ca și o „circumstanță care cere decizia."[479] Situația de urgență este cea care obligă la o decizie privind inamicul, decizia fiind inteligibilă doar ca și răspuns la excepție, la posibilitatea de a fi ucis.[480] Potrivit lui Dyzenhaus, Schmitt face această precizare *a propos* de natura inamicului cu scopul de a aduce politica dincolo de statul manipulativ, al afacerilor private între diferite grupuri individuale din cadrul colectivității publice. Mai mult decât atât, poate chiar să fie avantajos să faci afaceri cu el.

Diferenția prieten-inamic evidențiază puternic o legătură sau o separare. Conflictul care poate să apară între cei doi poate fi rezolvat doar din interior. Conflictul chiar este necesar. În absența lui nu ar exista categoriile de prieten-dușman și prin urmare nu ar exista nici politică. „O lume în care posibilitatea de luptă ar fi în totalitate eliminată, o lume în care ar domni pacea ar fi o lume fără diferențierea prieten-inamic și, prin urmare, ar fi o lume fără politică."[481] În cazul în care diferențele străinului reprezintă negarea propriei forme existențiale, respingerea străinului este justificată pentru prezervarea propriei existențe.[482] O astfel de decizie creează nu doar autoritatea legii, ci și a

---

476 *Ibidem*, pp. 26-27.
477 *Ibidem*, p. 53.
478 C. Schmitt, „The Concept of the Political", Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 46 *apud* Jesse Sims, „Absolute Adversity: Schmitt, Levinas, and the exeptionality of killing" în *Philosophy & Social Criticism*, 2005, pp. 217-275, p. 236.
479 C. Schmitt, *Political Theology*, trad. de George Schwab, MIT Press, Cambridge, MA, 1985, p. 30 *apud Ibidem.*
480 Cf. Jesse Sims, „Absolute Adversity: Schmitt, Levinas, and the exceptionality of killing" în *Philosophy & Social Criticism*, 2005, p. 236.
481 *Ibidem*, p. 21.
482 *Ibidem*, p. 28.

moralității. Reprezintă dreptul de a cere obediența necondiționată membrilor unității politice.[483]

Pentru Carl Schmitt, conflictele politice sunt mecanismul central al formării identității prin care sensul de „noi" al unui grup este construit printr-o confruntare în urma căreia fiecare termen al relației se consolidează simultan și îl întărește pe celuilalt. Identitățile politice nu pot fi închise, esențe auto-referențiale deoarece criteriul prieten-inamic „nu este o definiție exhaustivă sau un indicativ cu un conținut substanțial."[484] Ele sunt construite relațional și interactiv depinzând de „*contitutive outside*" desemnat simbolic ca și „*negated other*."[485] În absența postulării unui altul radical, localizat în prezența amenințătoare a unui spațiu exterior, nu este posibil să definești identitatea și particularitățile cuiva.

În lucrarea *Nomos-ul Pământului,* Carl Schmitt prezintă o teorie a ordinii legale ca și o combinație între ordine și spațiu.[486] Schmitt consideră că lumea care a rezultat în urma Războaielor Mondiale este una în care legea sistemului European numit *jus publicum Europaeum* nu mai poate fi aplicată deoarece războaiele convenționale au luat sfârșit. Astfel ajunge la ideea de ordine spațială, o lume în care teritoriul este supus legii din trei puncte de vedere: „ea conține legea în sine [...] ea manifestă legea prin sine [...],ea susține legea deasupra ei."[487] Legătura dintre cei doi termeni rezidă în faptul că, orice ordine concretă, adică suveranitatea, poate fi exercitată doar într-un spațiu concret, puterea suverană nu este independentă spațial, nu se aplică peste tot în lume. Cum este exercitată puterea suverană într-o lume în care granițele devin „iluzorii"[488]?

Schmitt demonstrează interacțiunea ordine-spațiu pe trei paliere. În primul rând, ordinea poate fi creată prin neutralizarea conflictelor atâta vreme cât conflictul are loc într-un cadru finit. Infinitatea nu poate fi neutralizată și există două posibilități: fie se ajunge la unitate și atunci nu mai este nevoie de ordine fie se exclude posibilitatea distincției între prieten-inamic. Pentru ca o unitate politică, caracterizată de distincția prieten-inamic să existe, este necesar să se definească. Acest lucru este posibil prin posesia unui spațiu concret. Spațiul trebuie să nu fie marea deoarece aceasta nu cunoaște unitatea dintre lege și spațiu, dintre ordine și orientare[489] astfel încât nici distincția prieten-inamic nu este

---

[483] Malek Moazzam-Doulat, „Future Impossible: Carl Schmitt, Jacques Derrida, and the Problem of Political Messianism" în *Philosophy Today*, Vol. 52, Nr. 1, 2008, p. 401.
[484] *Ibidem*, p. 408.
[485] Malek Moazzam-Doulat, „Future Impossible: Carl Schmitt, Jacques Derrida, and the Problem of Political Messianism" în *Philosophy Today*, Vol. 52, Nr. 1, 2008; pp. 348-425, p. 401.
[486] T. Zarmanian, *Carl Schmitt and the Problem of Legal Order: From Domestic to International*, pp. 55-56.
[487] C. Schmitt, *Nomos of the Earth*, Telos, New York, 2003, p. 42.
[488] *Ibidem*, p. 19.
[489] *Ibidem,* p. 42.

posibilă. În al doilea rând, suveranul poate neutraliza conflictele interne în măsura în care poate divide, distribui teritoriul și de a-l organiza astfel încât cetățenii să fie mulțumiți. Marea nu permite trasarea spațiilor de război și a celor de pace, deoarece marea aparține tuturor. În al treilea rând, teritoriul favorizează relațiile de prietenie deoarece inamicul poate fi exclus dintr-o anumită zonă. Individul decide să își riște viața pentru pământ de care se simte legat dar nu și pentru mare care nu îi oferă o oportunitate de a trăi deoarece marea e a tuturor, „marea este liberă."[490] Legătura cu spațiul explică și de ce Schmitt consideră conflictul ca fiind un fenomen care nu va dispărea niciodată: lupta pentru un teritoriu ce este limitat. Niciodată indivizii nu vor fi mulțumiți și vor dori mai mult.

Dreptul și modalitatea de a lua decizia pot fi înțelese și dacă avem în vedere concepția lui Schmitt despre ordinea legală. Printr-o serie a scrierilor sale, de la *Gesetz und Urteil* și până la *Nomos-ul Pământului*, Schmitt a căutat răspunsul problemei *Rechtsverwirklichung*, al actualizării legii la contextual contemporan. Schmitt și-a rezumat ideea despre ce anume trebuie să revină statului și ce anume trebuie să revină legii prin interogația: dacă puterea criminalului față de victimă este aceeași cu puterea statului împotriva criminalului. O asemenea situație de paritate ar însemna că știința dreptului își pierde rolul, nu mai trebuie să decidă cui îi revine dreptul legal la putere și nu am mai avea nici fapte legale și ilegale. Rațiunea și argumentarea nu și-ar mai avea rostul, statul ar fi lipsit de importanță deoarece regulile nu ar mai trebuie incorporate într-un sistem public. În lipsa legii, forța și impunerea voinței unice și-ar face loc.

Schmitt afirmă că definiția pe care o dă politicului în termenii distincției prieten-inamic este un criteriu formal și nu „indiciu al unui conținut substanțial."[491] Prin urmare, „criteriul diferențierii prieten-inamic nu înseamnă că un anume popor va fi pentru totdeauna prietenul sau inamicul altui popor."[492] Pentru a demonstra această afirmație Schmitt pleacă de la a contra-argumenta teoria lui Clausewitz ce este războiul „continuarea politicii pe alte căi". Pentru Schmitt, războiul are propriile sale puncte de vedere și propriile reguli strategice, tactici și presupune că decizia politică de a face distincția între prieten-inamic a fost deja luată, întrucât diferențierea între cele două categorii este făcută printr-o uniformă iar ca urmare nu soldatul este cel care trebuie să rezolve această problemă politică. Schmitt, la fel ca și Hobbes identifică politica cu războiul.

Clausewitz consideră războiul ca fiind o normalitate între relațiile dintre state, ceva ce statele vor dori mereu deoarece ele doresc creșterea puterii. Mai mult decât atât, în urma războiului poate rezulta ceva mai bun decât înainte, adică războiul, prin creativitate și rațiune, poate fi transformat în ceva pozitiv. Și

---

490 *Ibidem*, p. 43.
491 C. Schmitt, *El concepto de lo politico,* ed. cit., p. 12.
492 *Ibidem*, p. 13.

Schmitt percepe conflictul ca fiind necesar și nu neapărat dăunător. Atât pentru Clausewitz cât și pentru Schmitt, politica emană din starea de haos. Clausewitz a ajuns la această concluzie în urma analizei scenei relațiilor europene din vremea războaielor napoleoniene. A observat cum interesele politice influențează strategia militară mai mult decât oricând. Prin urmare, pentru a câștiga un război este necesară cunoașterea situației politice. Pentru Schmitt haosul sau starea de criză impune o decizie care determină momentul înfăptuirii politicii.

Pentru Clausewitz politica nu e nimic prin ea însăși. Ea prinde valoare prin faptul că reunește interesele și valorile morale ale unei națiuni pe care o apără în fața altor state. Planul de război trebuie să țină cont de politic deoarece războiul este tocmai expresia politicului. Politica este cea care a creat războiul, ea este „inteligența" și de aceea militarul trebuie să i se supună. De altfel, războiul trebuie înțeles în funcție de factorii politici. Pentru el războiul trebuie înțeles ca fiind: „Un tot organic ale cărui component nu pot fi separate și fiecare acțiune contribuie la tot și de unde provine ideea care animă totul: devine sigur că punctul de vedere suprem în conduita războiului, de unde pornesc toate liniile directoare, nu poate fi altul decât politica."[493] Prin urmare, politica este cea care poate influența caracterul războiului. Altfel spus, războiul este declanșat de politic în numele politicului fiind o reflectare a politicului sau așa cum a afirmat Clausewitz o continuare a politicii prin alte mijloace identificate sub forma violenței fizice. Însă faptul că războiul este subordonat politicii face ca violența să fie limitată.[494] Clausewitz consideră războiul ca fiind doar un „alt element al existenței sociale, un alt mijloc de incursiune între națiuni, similar comerțului." Fraza un „alt mijloc de incursiune" accentuează ideea că politica nu încetează odată cu încheierea războiului, ci ea este cea care trasează liniile războiului. Tocmai relațiile politice dintre națiuni determină apariția războiului și îi conferă caracteristicile.[495] Clausewitz este de părere că, mai devreme sau mai târziu, războiul tot va apărea, problema fiind cum îl putem folosi în mod rațional[496] astfel încât starea de conflict să se transforme într-una avantajoasă.

Clausewitz, spre deosebire de Schmitt identifică două stări de criză: războiul total și războiul politic. Strategia folosită în război este una care implică violența cu scopul de a obliga adversarul să respecte voința celui care va învinge.[497] Schmitt nu vorbește despre violență fizică atunci când suveranul își impune voința. Clausewitz identifică trei elemente care trebuie eliminate pentru

---

[493] Carl Von Clausewitz, *De la guerre*, Librairie Académique Perrin, 2006, p. 398.
[494] Peter R. Moody, Jr., „Clausewitz and the Fading Dialectic of War", în *World Politics*, Vol. 31, No. 3, 1979, pp. 417-433, p. 417.
[495] Vincent J. Esposito, „War as a Continuation of Politics", în *Military Affairs*, Vol. 19, No. 5, 1954, pp. 3-47, p. 20.
[496] P. R. Moody, Jr, *Clausewitz and the Fading Dialectic of War,* p. 418.
[497] C. Von Clausewitz, *De la guerre*, ed. cit., p. 37.

ca impunerea voinței să se poată manifesta: forța armelor, teritoriul și voința inamicului. El nu ia în considerare distrugerea psihică ci doar fizică: armele trebuie distruse, teritoriul cucerit iar inamicul obligat să se supună.

În ceea ce privește natura scopului, pentru amândoi teoreticienii este unul politic. Însă Clausewitz vorbește și despre situația când scopul nu este direct legat de politic dar chiar și în acest caz importanța obiectivului politic va deveni mai mare decât cea militară. Războiul este subordonat scopurilor politicii astfel încât comportamentul războiului este subordonat considerațiilor mai largi ale politicii. Războiul nu este niciodată o realitate independentă ci înglobează motive politice. Scopul războiului pentru Clauswitz este de a ajunge la un final mai bun decât cel de la care s-a plecat, acesta fiind și motivul pentru care se luptă. La fel ca și la Schmitt suveranul intervine pentru a restaura ordinea, vechea stare.

Clausewitz percepe războiul într-o modalitatea duală. În sine războiul este „un act de forță prin care obligăm adversarul să respecte voința noastră." Ca și act de forță este „din acest punct de vedere nelimitat." Pe de altă parte „[t]otul presupune o formă diferită dacă trecem din lumea abstractă în lumea reală." Concret, opus teoriei, „războiul este doar o parte din incursiunea politică, prin urmare prin nici un mijloc nu este independent în sine."[498]

Suveranul lui Schmitt se regăsește la Clausewitz sub numele de geniu. Acesta posedă o serie de abilități precum cea de a recunoaște și mai apoi de a pune în practică regulile care guvernează realitatea războiului.[499] Însă, spre deosebire de suveranul lui Schmitt, geniul lui Clausewitz „nu se ridică deasupra regulilor"[500] ci rămâne în interiorul statului.

Clausewitz a definit politica ca fiind: „*reprezentanta intereselor comunității*." [s.n.] Dacă războiul este un instrument al politicii, înseamnă că este un mijloc către o finalitate și trebuie folosit doar în măsura în care este un mijloc adecvat. Războiul l-a considerat o afacere a indivizilor, prin urmare se relaționează cu politica. Clausewitz a ajuns la această concluzie în urma analizei războaiele din timpul lui Frederick cel Mare și din timpul lui Napoleon. De-a lungul istoriei au existat indivizi organizați pentru a lua parte la război însă acum este momentul când societatea se transformă într-o „națiune a armelor."[501] Această transformare vizibilă a societății explică și concentrarea teoriei lui Clausewitz în jurul conceptelor de luptă, de război.

Războiul total este caracterizat prin violență nelimitată, însă războiul este subordonat scopurilor politicii astfel încât comportamentul războiului este

---

[498] P. R. Moody, *Clausewitz and the Fading Dialectic of War,* ed. cit., p. 422.
[499] Clifford J. Rogers, „Clausewitz, Genius, and the Rules" în *The Journal of Military History*, Vol. 66, nr. 4. 2002, p. 1174.
[500] C. von Clausewiz, *De la guerre*, ed. cit., p. 112.
[501] V. J. Esposito, *War as a Continuation of Politics*, pp. 19-20.

subordonat considerațiilor mai largi ale politicii. Războiul nu este scopul, obiectivul sau conținutul politicii. Totuși este o posibilitate reală permanentă care definește acțiunea și modul de gândire al indivizilor într-un mod aparte prin aceea că determină un comportament specific politic.[502] Astfel, politicul este: „posibilitatea reală și perpetuă a luptei. […] Războiul este lupta armată între unități politice organizate; războiul civil este lupta armată în cadrul unei unități organizate...Asemenea cuvântului inamic, cuvântul luptă trebuie înțeles în sensul existențial originar. Nu înseamnă competiție […] nici discuție. Conceptele de prieten, inamic și luptă dobândesc înțelesurile reale doar pentru că se referă și mențin posibilitatea reală a uciderii fizice. Războiul este negația existențială a inamicului."[503] Războiul, ca și mijloc politic extrem, relevă posibilitatea diferențierii între prieten-inamic, plasată sub oricare altă concepție politică, și de aceea are sens doar atunci când diferențierea este reală. Un război eliberat de motive pur religioase, morale, juridice, economice și-ar pierde sensul. Din contrapozițiile acestor sfere nu se poate deriva gruparea prieten-inamic și prin urmare nu se poate deriva nici războiul.

Atât în *Teologia Politică* cât și în *Conceptul de Politic,* pentru Schmitt politicul emană dintr-o situație ultimă. Pe de-o parte, în *Teologia Politică* politicul rezultă dintr-o situație finală a existenței umane, moartea. Războiul, situația de conflict este necesară, ba chiar pozitivă deoarece în absența acestei stări nu s-ar crea politicul. Războiul ca și acțiune creează cadrul obținerii victoriei și implicit eliminării inamicului. În *Conceptul de Politic*, starea ultimă este identificată sub forma unei stări de criză care impune decizia suveranului. În urma acestei decizii se formează politicul. Starea ultimă apare pentru Schmitt ca și o sursă de semnificație pentru conceptele de prieten, inamic, luptă și conturează politicul. Chiar și tensiunea, implicarea politică a indivizilor este un rezultat al acestei stări ultime: „din această posibilitate extremă (a războiului) viața umană își extrage tensiunea politică specifică."[504]

Schmitt preia teoria lui Ruskin despre artă și o pliază politicului. Ruskin susținea că arta se justifică prin sine pentru că opera de artă poate fi explicată doar prin prisma esteticului. Ca urmare, arta dacă nu este suverană trebuie măcar să fie autonomă, independentă și auto-suficientă. Potrivit lui Schmitt, liberalismul slăbește politicul sub două aspecte: economic și etic fiind un sistem cu metode ingenioase pentru slăbirea statului. Cele două sfere etice și economice dizolvă tot ce este specific politic și orice are legătură cu statul.[505] Din acest motiv, Schmitt

---

[502] *Ibidem*, p. 18.
[503] C. Schmitt, *El concepto de lo politico,* ed. cit., p. 36.
[504] C. Schmitt, *Teologia Politică*, ed. cit, p. 22.
[505] Cf. C. Schmitt's review of Erwin von Beckerath's Wesen und Werden des faschisten Staates, *ibidem*, p. 110 *apud* C. E. Frye, *op. cit.*, p. 823.

exclude oricare alte concepte cu excepția celor de prieten și inamic pentru definirea politicului. Având teoria artei și propria convingere, nu i-a fost greu să opereze conform principiului lui Ruskin „Arta pentru artă" tradus în limbaj politic prin „Politicul pentru politic."

Pentru Max Weber, lumea redusă la prieten-inamic creată de Schmitt este „o luptă continuă între spirite" iar „atitudinile ultime față de viață sunt ireconciliabile ceea ce împiedică ajungerea la un consens între acestea." Prin urmare, este nevoie de o alegere decisivă între cele două spirite, al răului și al binelui: „unul dintre spirite este răul iar celălalt este binele iar individul trebuie să decidă pentru sine care este binele și care este răul."[506]

Este de remarcat faptul că Schmitt a ales ceea ce s-a tradus în engleză prin *political,* în locul substantivului *politics,* deoarece a dorit să redea aspectele relaționale și ideale ale conceptului său decât aspectele substanțiale încorporate în *politics.* Pe de altă parte, Schmitt a fost mai interesat de impactul definiției asupra vieții sociale și economice și nu asupra mediului academic. De aceea el nu a înțeles politicul ca și un subiect de studiu și nici nu i-a atribuit limite. *Political*, ca și cuvânt denotă mai multă libertate și este mai puțin specific decât *politics*.[507]

În ceea ce privește liberalismul Schmitt a manifestat două viziuni antagonice. A denunțat liberalismul politic însă l-a susținut pe cel economic. Liberalismul are ca valoare centrală individul, statul și politicul sunt neglijate în favoarea proprietății și libertății individului, iar aceste nevoi personale se află înainte de stat. Chiar și viața publică a individului într-un stat liberal contează mai puțin în comparație cu interesele sale private: „adevărata casă a tuturor calităților liberale este într-adevăr individul și sfera personală și nu ideile publice sau politice."[508] O dată ce a realizat că dimensiunea politică a liberalismului se datorează influențelor democratice externe, a susținut de-politizarea liberalismului, o versiune neutră care justifica economia de piață liberă ceea ce permitea ca un stat autoritar să dețină monopolul politic.[509] De altfel el a dorit să distingă teoria sa „politicul pentru politic" de teoria liberală „politicul pentru economic."[510]

Pentru Schmitt, liberalismul este refuzul statului de a exista independent de interesele private competitive „Teoria pluralistă a statului este în ea însăși pluralistă, adică, nu are centru dar își trage gândurile din diferite cercuri

---

[506] Max Weber, „Science as a Vocation" în Max Weber: On Charisma and Institution Building, ed. S. N. Eisenstadt, Chicago: University of Chicago Press, 1968, 294-301 *apud* Malek Moazzam-Doulat, „Future Impossible: Carl Schmitt, Jacques Derrida, and the Problem of Political Messianism" în *Philosophy Today*, Vol. 52, No. 1, 2008; p. 73.
[507] C. E. Frye, *op. cit.*, p. 821.
[508] C. E. Frye, *Carl Schmitt's Concept of the Politic,* ed. cit., p. 823.
[509] *Idem*.
[510] *Idem*.

intelectuale (religie, economie, liberalism, socialism etc.). Se învârte în jurul individualismului liberal.” Pe scurt Schmitt percepe liberalismul ca fiind pluralistic și antipolitic. Abordarea lui Schmitt prezintă 2 viziuni: (i.) Schmitt a criticat liberalismul pentru diminuarea rolului politicii; (ii.) s-a temut că liberalismul, prin faptul că tratează prea ușor agresivitatea umană va conduce înspre războiul tuturor împotriva tuturor.[511]

În lucrarea *Suveranitate populară și criza dreptului constituțional german* Schmitt pune accent pe acțiunea de luare a deciziei cu privire la formarea Constituției care se considera o creație umană. La întrebarea cine ar trebui să dețină puterea constituantă Schmitt răspunde poporul, un macro-subiect omogen. Poporul deținea puterea supremă conferită prin constituție înainte și deasupra oricărei instituții politice sau norme legale. *Vis-a-vis* de omogenitatea grupurilor, Schmitt considera că este necesară într-o anumită măsură, fie chiar și numai formal atunci când este vorba despre o federație sau despre o ligă, dar nu și în cazul unei alianțe create împotriva unui inamic comun.[512] Kaleyvas face referire la afirmația lui Andrew Arato, potrivit căruia conceptul de putere constituantă se sprijină pe radicalismul de stânga și pe o poziție revoluționară radicală în pofida formei plebiscitariene explicite.[513]

Schmitt a explorat implicațiile politice ale ridicării suveranității populare și în particular consecințele rezultate din faptul că „elementul decizional și personal din conceptul de suveranitate a fost pierdut... [deoarece] unitatea pe care poporul o reprezintă nu deține acest caracter decizional.”[514] Cu alte cuvinte, Schmitt a adresat direct problema acțiunii colective în cazul unui suveran care este transformat într-o multitudine lipsită de expresie, anonimă și care și-a pierdut proprietățile specifice, personale. Schmitt este cel care a recuperat conceptul de putere constituantă. Pentru Schmitt, în absența legii, puterea dincolo de individ nu este posibilă. Într-o stare naturală, singura putere este cea pe care fiecare individ o are asupra altuia. Însă această putere nu este una infinită, ci este condiționată de puterea celorlalți indivizi. Aceasta există doar în afara stării naturale și presupune o cooperare între mai mulți indivizi pentru o idee sau pentru un scop comun. Puterea rezultată în urma cooperării înseamnă că este și legitimă, adică este corectă. Aici Schmitt se distinge de Hobbes care îi oferă întreaga putere Leviathanului. Şi totuși în afara stării naturale, cum se manifestă puterea? Nu este lege care emană din putere și putere care emană din lege.

---

[511] Paul Edward Gottfried, *Politics and theory*, Greenwood Press, New York, 1990, p. 71.
[512] C. Schmitt, *Nomos of the Earth*, Telos, New York, 2003, pp. 14-15.
[513] Andrew Arato, „Forms of Constitution Making and Theories of Democracy” *apud* A.Kaleyvas, *op. cit.*, p. 109.
[514] Victoria Kahn, „Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt’s Decision” în *Representation*, no. 83, 2003, p. 79.

Existența legii și a statului este explicată prin faptul că, legea, ca și idee, este universală și unică, realitatea este că indivizii au nevoi diferite și prin urmare intră în conflicte. Pluralitatea puterilor politice face necesară existența statului și a legii. Legea are rolul de a analiza legătura dintre ideea de drept și pluralismul realității și, astfel, să îi atribuie sensul statului.

Problema intervine atunci când aceste legi trebuie să fie aplicate realității. Pentru a putea primi o dimensiune empirică orice principiu trebuie să ia forma unei norme. Pentru ca o normă să poată influența o pluralitate de indivizi, trebuie ca ea să fie generală dar în același timp pentru a putea fi pusă în practică trebuie să se raporteze la cazuri particulare. În acest fel, fiecare regulă juridică trebuie să determine dacă un anume individ a fost constrâns de o anume normă sau dacă acțiunea anume pe care a înfăptuit-o cade sub responsabilitatea acelei norme. În ambele situații relația dintre abstract și concret prezintă un *moment de indiferență,* o lipsă de co-implicare între acestea. Lipsa nu poate fi soluționată printr-un principiu de necesitate rațională naturală sau rațională. Acesta este momentul în care se formează spațiul indeterminării care duce la pluralitatea indefinită.[515]

Din punct de vedere teoretic, Schmitt a asumat pluralitatea, conflictul, haosul ca fiind ontologice. Ceea ce determină unicitatea gândirii sale este faptul că este localizată în cadrul tragediei moderne dar o privește din exterior.[516] Spre deosebire de postmoderniști, Schmitt nu a încetat să caute punctul lui Arhimede care pentru el se traduce prin ordinea legală în care tensiunea dintre ideea de drept și realitate pot converge. Pentru a face acest demers a trebuit să renunțe la legalitatea juridică modernă și la gândirea politică. A asumat că nici o ordine nu poate exista înainte dacă nu este modelată de către lege, spre deosebire de realiști, care consideră că legea este o ratificare a ordinii existente. Nu este nici idealist deoarece a confruntat *a priori* orice definiție a dreptului și a justiției. Nu este nici formalist deoarece refuză să părăsească realitatea și să caute confortul în puritatea transcedentală. Nu este nici anti-formalist deoarece a privit chestiunea validității legii ca fiind centrală și nu neinteresantă. Pentru Schmitt formalizarea este mijlocul prin care ideea de drept poate fi adusă în realitatea empirică. Astfel, încercarea lui Schmitt de a înțelege ordinea legală nu a pornit de la conceptele clasice: putere, idee, formă, normă care stau la baza evoluției legilor, ci de la dezordine.

Alături de identificarea poporului (*the people*) ca și fundația originară, Schmitt a localizat puterea generatoare a voinței constituent *în afara* și *deasupra*

---

[515] *Ibidem* , pp. 55-63.

[516] C. Galli, „The Critique of Liberalism: Carl Schmitt's Antiliberalism: Its Theorethical and Historical Sources and its Philosophical and Political Meaning", 2000, Cardozo Law Review 1597 *apud* Thalin Zarmanian, *Carl Schmitt and the problem of International Order: From Domestic to Inetrnational.,* ed. cit., p. 38.

constituției, într-un exterior extra-legal, asigurându-se că această activitate care instituie nu poate fi prescrisă, limitată sau constrânsă constituțional. Astfel s-a rupt legătura cu legăturile normative și instituționale care constrângeau puterea constituantă. La fel cum creatorul nu poate fi consumat de către creațiile sale, nici obiectul constituit-constituția – nu poate absorbi subiectul constituent – poporul. Pornind de la afirmația din *Teologia Politică,* „puterea constituantă este versiunea secularizată a puterii divine”, Ulrich Preuss afirmă că puterea constituantă „creează o ordine fără ca ea să îi fie subiect.”[517] Schmitt a asumat că „totul depinde de modul în care voința indivizilor se formează” pentru a nota importanța „cui are controlul asupra mijloacelor cu care voința oamenilor va fi construită: forța militară și politică, propaganda, controlul opiniei publice, prin intermediul presei organizațiilor politice, adunărilor, educației populare și școlilor. În particular, doar puterea politică care trebuie să vină de la oameni poate forma voința oamenilor în primul rând”[518]

În lucrarea *Conceptul de politic* antagonismul politic este definit prin intermediul statului național suveran. Gruparea prieten-inamic este instituționalizată de către statul suveran care mobilizează cetățenii cu precădere înspre inamicii colectivi decât personali. Statul și suveranul statului sunt responsabili de această relație antagonistică; cetățenii privați și societatea civilă, în contrast, participă în confruntarea politică doar cu sprijinul statului.[519] Dyzenhaus spune că în *Conceptul de politic* autorul nu exclude posibilitatea ca liberalismul să devină forma de conducere dominantă iar dacă ar fi întâlnite condițiile pentru o pace eternă politica ar fi abolită pentru totdeauna. Absența politicului este asemănată cu pierderea a ceea ce este cel de preț pentru fiecare ființă umană, viața însăși.[520] Ideea de intensitate face legătura cu conceptual de suveranitate. Acel grup care într-o anumită situație se definește ca având suficientă intensitate ca și unitate politică va fi unitatea suverană decisivă.

În ambele opere, *Teologia Politică* și *Conceptul de Politic* inamicul și starea de excepție reprezintă factorii care pot perturba sistemul și nici unul dintre acești factori nu poate fi dedus în mod rațional. Nu există o regulă sau o lege prescrisă după care să se judece când există o stare de excepție sau cine este prieten și cine dușman. Mai mult de atât, situația ultimă este cea care poate oferi răspuns unui cadru deoarece obișnuitul nu dovedește nimic în vreme ce excepția dovedește

---

[517] V. Kahn, „Hamlet or Hecuba Carl Schmitt's Decision”, în *op. cit.*, p. 71.
[518] D. Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy*, ed. cit., pp. 53-54.
[519] Cf. *Ibidem*, p. 59.
[520] Cf. C. Schmitt, „Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung” [The Age of Neutrality and Depoliticization]" in Carl Schmitt, „Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939” [Positions and Concepts in the Fight against Weimar, Geneva, and Versailles, 1923- 1929], Berlin, 1988, prima ediție 1940, 102, *apud* D. Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy*, ed. cit, p. 42.

totul. Diferențele între operele menționate apar la nivelul modului în care excepția este legată de politic. În *Teologia Politică* această problemă este tratată mai atent spre deosebire de *Conceptul de Politic* unde excepția este legată de suveranitate și de decizie. În această lucrare, Schmitt definește grupul ca fiind politic atunci când este orientat înspre situația extremă iar acest grup este suveran în sensul în care decizia vis-a-vis de situația critică trebuie întotdeauna să își aibă originea în grup.[521] Astfel, politicul este definit în termenii suveranității și ai excepției spre deosebire de *Teologia Politică* unde distincția prieten-inamic conceptualizează politicul.

Carl Schmitt, deși pleacă de la aceeași premisă ca și Hobbes, politica văzută ca și război se distanțează de acesta. Hobbes pornește de la ideea lumii ca și un război al tuturor împotriva tuturor. Cum fiecare e un potențial inamic, starea naturală trebuie înlocuită cu o stare civilă. Schmitt în schimb reinstaurează starea naturală în urma decizie suveranului. În această stare naturală politica își manifestă esența pură. Această distincție este surprinsă de Leo Strauss: la Hobbes, faptul că starea naturală este o stare de dușmănie a tuturor împotriva tuturor este adusă în discuție pentru a distruge starea naturală. Împotriva acestei negații, așază, de fapt, Schmitt afirmația politicului.

Prin critica adusă liberalismului și prin metoda oferită, Schmitt a deschis calea totalitarismului. În locul democrației parlamentare el a propus imaginea unui conducător capabil de a recrea, printr-o decizie suverană, o situație normală din situația de haos generată de pluralismul liberal.

5.2. Liderul și comunitatea

Imaginea unui astfel de conducător nu mai face față modernității târzii. „Patologiile” alterității, cum a fost *Shoah*-ul, au apărut tocmai din aceste viziuni. Grupurile marginalizate, categoriile de alterități vorbesc, de fapt, despre noi înșine. Dacă privim dincolo de faptele istorice concrete, putem observa mereu prezența unor personalități puternice care au impus diferențe sau, din contră, au încercat incluziunea „celorlalți”. De fapt, ei sunt liderii. Problematica liderului și a *leadership*-ului este astăzi de o importanță capitală[522]. Faptul se datorează în primul rând unui mecanism tot mai rafinat de formare a liderilor și, în egală măsură, unei crize cu care se confruntă fenomenul *leadership*-ului, mecanismele de confirmare, de validare la nivelul unor comunități democratice sau nedemocratice. Max Scheler, în *Person and Self-Values*[523], vorbește despre lideri

[521] Cf. C. Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago, University of Chicago Press, 1996., p. 38 *apud* J. Sims, *op. cit.*, p. 232.
[522] Cf. Andrei Marga, *Diagnoze: articole și eseuri*, Eikon, Cluj-Napoca, 2008, pp. 312-316.
[523] Cf. Max Scheler, *Person and Self-Values. Three Essays*, trad. de M. S. Frings, Martinus Nijhoff Kluwer, Dardrecht, 1987, pp. 127-199.

și personalitățile exemplare în contextul punerii în relație a acestora cu comunitatea căreia îi aparțin. Există diverse forme de atașament al comunității în ce privește liderii săi. Atașamentul poate veni din valorile pe care liderul le reprezintă: tradiție, respectul pentru legalitate, dar poate veni și din carisma personală.

La drept vorbind, ceea ce este relevant din punctul de vedere al intersubiectivității este legătura care se formează între lider și comunitate, respectiv, comunitatea care trebuie să se fortifice grație personalității liderilor săi. Forța prin care comunitatea se constituie poate fi de natură religioasă (un exemplu în acest sens îl constituie Papa Benedict al XVI-lea), poate ține de încredere (Gandhi), de forță erotică (Madonna), de autoidentificarea comunității cu destinul celui ce-i conduce (lideri politici ce vin din *low income groups*[524], cum a fost și Hitler) etc. Totuși, „un lider *personal, carismatic* ne afectează cel mai mult viața, el reprezintă, pretutindeni, forma de *leadership* cea mai puternică și cea mai originală."[525] Într-o perioadă a crizelor ce afectează structural întregul societății, precum este perioada actuală, atașamentul față de liderii carismatici este în continuă creștere.

„*Leadership*-ul se caracterizează printr-o relație mutuală și conștientă. Acesta nu este și cazul persoanelor exemplare (a prototipurilor) și al imaginii acestora. O persoană care este un exemplu pentru alții nu trebuie să știe și nu trebuie să dorească să fie astfel, chiar dacă cel pentru care este un exemplu îl consideră astfel. Dimpotrivă, un lider trebuie să știe că el este un lider și trebuie să dorească să fie astfel."[526] Persoana aleasă ca exemplu, model poate să fie una din trecut, însă liderul trebuie să fie prezent aici și acum pentru a conduce comunitatea. Figurile legendare, personalitățile istorice celebre etc. sunt toate exemplare prin încărcătura morală pe care o poartă și care a fost adăugată în timp. În schimb, *lidership*-ul este un concept ce nu are o conotație morală, fiind unul ce aparține sociologiei și administrației curente. „Legea care există între lider și cei care îl urmează, sau și mai bine, legea după care fiecare grup (e.g. familie, clan, trib, popor, națiune, comunitate, unitate culturală, unități ocupaționale, clase) se compune din două părți, una mai mică care guvernează și cealaltă, mai mare, care o urmează pe cea dintâi. Aceasta este una din cele mai generale legi sociale."[527]

Dacă într-o comunitate există întotdeauna un număr mic de persoane care îi guvernează pe ceilalți, întrebarea lui Scheler este: cum este ales acel număr mic

---

[524] Folosesc acest termen, chiar dacă inadecvat, pentru ceea ce înțelege sociologia prin *under-class*, respectiv grupul celor cu educație sub medie și cu venituri mici. Dat fiind că, pentru moment, nu există o sintagmă general acceptată și corectă din punct de vedere politic, opțiunea prezentă este una contextuală.

[525] M. Scheler, *op. cit., p.* 129.

[526] *Ibidem*, p. 130.

[527] *Ibidem*, p. 131.

de persoane care guvernează?; ce calități trebuie să aibă ei, cum aduc ei schimbările în societate etc.? Datorită dificultății de a răspunde la aceste întrebări, a caracterului vag al termenului însuși, soluția oportună este aceea de a-l folosi fără vreo conotație etică – ei fiind doar cei ce acționează aici și acum, pentru o perioadă de timp. Doar persoanele excepționale, în terminologia autorului, sunt purtătoare de valori, ei fiind cei ce împlinesc idealurile umanității.

Pentru Scheler este mai importantă analiza personalităților excepționale decât a liderilor, motiv pentru care se oprește la o analiză fenomenologică a sfinților, conducătorilor religioși, a eroilor etc. Totuși, ceea ce se poate afirma cu privire la lider este că „valoarea sa stă în acțiune și realizare. El lucrează întotdeauna la un proces particular a cărui direcție a fost deja trasată. Dincolo de orice alt lucru, el servește la valoarea «progresului», care oricum nu poate fi «etern» sau evoluează altfel decât se întâmplă în cazul unor alte valori."[528] Se mai poate afirma, urmând analiza lui Scheler, că liderul crede mai mult în valoarea științelor exacte decât a filozofiei, are o poziție mai fixă și mai puțin flexibilă cultural decât o au personalitățile excepționale.

Bibliografia scrisă despre lideri și *leadership* este, la ora actuală, impresionantă. Domeniul, fiind în plină expansiune, a permis dezvoltarea unor viziuni diverse, direcții câteodată contradictorii, dar și strategii clare cu privire la cum trebuie să funcționeze și ce înseamnă un lider și un *leadership* eficient. Însă există o concluzie comună în toate aceste teorii: o organizație se definește prin liderii săi, motiv pentru care problema este crucială din punct de vedere teoretic și practic. În ce privește *leadership*-ul, „noi trebuie să riscăm cunoștințele noastre pentru a da o formă clară și pentru a ne fundamenta talentul. Avem nevoie de un cadru de referință care să ne ajută a înțelege că un bun *leadership* arată precum și dezvoltă talentul nostru. Talentul nativ nu ajunge însă. Acest talent are nevoie de un cadru pentru a se putea dezvolta. [...] Liderii se împlinesc mai mult sau mai puțin nu grație talentului, ci grație înțelegerii sau incapacității de a înțelege ce este un *leadership*."[529]

Este un truism să afirmăm că SUA s-a constituit grație viziunii unor lideri care au reușit să-și impună viziunea asupra întregii populații. „Marele experiment", așa cum a fost numit de George Washington, „a fost un act deliberat de a forma o societate și de a o forma în jurul unui set de valori. Adams, Jefferson, Franklin, Madison s-au întors la istorie, literatură, teorie politică pentru a descoperi secretele apariției și dispariției marilor imperii și democrații moderne. Iar în mod evident ei au reușit."[530] În timpul constituirii SUA, leadership-ul era

---

[528] *Ibidem*, p. 194.
[529] Antony Bell, *Great Leadership. What It Is and What It takes in a Complex World,* Davis-Black Publishing, Mountain View, California, 2006, p. 11.
[530] A. Bell, *op. cit., p.* 19.

considerat de aceste personalități remarcabile ca o obligație ce ține de exercitarea funcției, liderul politic fiind considerat de fapt un *public servent*. Etica muncii, valorile creștine și spiritul comunitar au dus SUA la poziția de lider mondial. Modul de înțelegere și practicare a leadership-ului s-a modificat structural însă în prima jumătate a secolului XX. „Odată cu dominarea economică a marilor organizații, locurile de muncă au devenit mai complexe. O noua provocare a constat în a face aceste noi locuri de muncă să funcționeze, provocare ce a dus la apariția managementului. [...] Complexitatea organizațiilor economice a atras atenția unor sociologi precum Max Weber și Henri Fayol. Weber s-a preocupat de studiul birocrației iar Fayol de managementul minelor franceze – el fiind cel care a descris pentru prima dată un set de principii de management."[531] Managementul este doar un sistem operațional, nu și un leadership organizațional sau uman, fiind o simplă metodologie, dar nu și un cadrul ce poate crea valori. Pentru ca despre o organizație să se poată spune că este well-led este necesar ca leadership-ul organizațional, operațional și cel al resurselor umane să fie în egală măsură luate în calcul.

Urmând modelul lui Bell, se poate întreprinde un portret al liderului: pe de o parte, este nevoie de competență (cunoștințe, abilități, talent), pe de altă parte se cere un caracter impecabil (sufletul liderului, inima și mintea lui – acestea formând calitățile sale personale). Bell admite că teoria sa nu este una nouă, fiind preluată din modelele conducătorilor antici: este vorba de regii Israelului, Socrate, Platon, Xenofon, Aristotel etc., aceștia teoretizând tensiunea și echilibrul ce trebuie să se impună între caracter și competențe[532]. Ceea ce concluzionează Bell relativ la timpul nostru este faptul simplu că „liderii importanți sunt importanți deoarece sunt în egală măsură competenți și nobili."[533]

Caracterul liderului se compune din suflet, și binomul inimă-minte. Sufletul liderului presupune următoarele dimensiuni: o filosofie de *leadeship* foarte bine definită, un set moral foarte clar și un sens puternic al conștiinței de sine. Binomul inimă-minte ține de calități personale cum ar fi integritate, atenție, curaj, principii și capacitatea de a fi umil (*humility*)[534]. Acest din urmă aspect, care ar putea fi tradus prin modestie sau lipsa de aroganță, presupune nevoia și capacitatea permanentă de învățare, deschidere și așteptarea unui *feedback* din partea subalternilor. Tot din acest *humility* vine și disciplina de sine – un atu al marilor personalități. „Prin *humility* se recunoaște faptul că orice lucru important necesită

[531] *Ibidem*, pp. 20-21. De altfel, pentru Bell, management este sinonim cu *leadership*-ul operațional.
[532] Cf. *Ibidem*, pp. 34-37.
[533] *Ibidem*, p. 37.
[534] Cf. *Ibidem*, pp. 37-87.

muncă, iar munca necesită disciplină de sine. Marii lideri muncesc mult, iar cei mai mulți dintre ei muncesc mult cu ei înșiși."[535]

Din perspectiva intersubiectivității, grija liderului pentru ceilalți este aspectul cel mai reprezentativ. Această perspectivă nu trebuie înțeleasă ca o simplă amabilitate ce ar veni din partea liderului, se poate chiar întâmpla ca unii lideri să se preocupe peste măsură de subalterni, cu toate că nu sunt amabili (în această categorie intră generalii de armată legendari). Grija pentru ceilalți înseamnă câteodată sacrificiu și o permanentă legătură, comunicare cu aceștia. „Sacrificiul liderului pentru ceilalți înseamnă efortul zilnic și cumulativ ce se concentrează pe succesul și interesele oamenilor pe care îi conduce. Este o traducere a grijii în acțiune, este o așezare a intereselor celor pe care îi conduce deasupra propriilor interese – ceea ce este de regulă numit leadership al servituții. Acest tip de sacrificiu presupune timp, reflecție și efortul de a aduce la lumină din fiecare ceea ce este mai bun. Acest fapt revendică o intenționalitate care are nevoie de timp și efort, iar sacrificiul prin timp și efort este expresia cea mai profundă a grijii pe care o putem oferi acelor oameni pe care îi conducem."[536] Comunicarea, empatia, răbdarea – iar aici autorul îl dă ca exemplu paradigmatic pe Lincoln – sunt calități necesare a fi dezvoltate de orice lider.

Astfel, se poate admite că pentru orice guvernare trebuie să existe reguli clare prin care relația lider-comunitate să devină una eficientă și reciproc avantajoasă. Intersubiectivitatea – ce ia aici forma grijii și a comunicării – este un principiu ce trebuie urmat cu necesitate.

---

[535] *Ibidem, p.* 77.
[536] *Ibidem*, p. 82.

Concluzii

Filosofia, în măsura în care doreşte să vorbească despre şi pentru omul contemporan, are obligaţia de a se preocupa şi de chestiunea lui „celălalt" sau a „străinului" într-un mod mai aplicat. Modernitatea este preocupată în permanenţă de crearea unei margini ce în egală măsură exclude şi include anumite grupuri, ordonând în acelaşi timp spaţiul. Am avut aici în vedere cazul romilor, al evreilor şi al musulmanilor ca trei cazuri de excluziune paradigamtică.

Opoziţia prieten – inamic este operată de către stat, clasificând în aceşti termeni relaţia dintre un „noi" (în sens de cetăţeni) şi un „ei". Cu privire la statutul stării de excepţie, se poate afirma că nu ţine nici de ordinea juridică internă şi nici de cea externă, ci este vorba de a găsi o zonă de indiferenţă unde ordinea internă şi cea externă să nu se excludă, ci să se intersecteze. Schmitt defineşte suveranul în lucrarea *Legalitate şi legitimitate* ca cel mai mare legislator, judecător şi conducător în acelaşi timp. Poziţia ultimă a suveranului este întărită şi de poziţionarea lui înauntrul şi în acelaşi timp deasupra sistemului. Conceptele de suveranitate şi excepţie sunt centrale în demersul lui Schmitt de a arăta ce este suveranitatea şi implicit politicul. Ceea ce contează este aplicarea conceptului de suveranitate în planul realităţii, cine decide ce şi cum este mai bine pentru popor, pentru „*le salut public*". Se observă că, pentru Schmitt suveranitatea rezidă în puterea de a lua deciziile în orice situaţie. Astfel, starea de excepţie apare ca şi un spaţiu în care legea nu mai are valoare. În acelaşi timp, starea de excepţie pune în evidenţă forma prin care legea este restabilită. În acest stat legea este cea care conduce, nu indivizii sau autorităţile.

O ultimă parte a lucrării este dedicată liderilor. Ceea ce este relevant din punctul de vedere al intersubiectivităţii este legătura care se formează între lider şi comunitate, respectiv, comunitatea care trebuie să se fortifice graţie personalităţii liderilor săi.

Se poate concluziona că fiinţa umană este una eminamente socială, acţionând, în egală măsură, ca membru al unui grup şi ca o persoană „privată". Societatea modernă permite indivizilor să aparţină în acelaşi timp unor grupuri diferite, chiar dacă acestea se află în conflict unele cu altele. Între prietenie şi inamiciţie se consolidează, de fapt, întreaga realitate socială. Astăzi, ca actori raţionali trebuie să ne orientăm acţiunile astfel încât acestea să fie expresia unor preferinţe situate într-un orizont valoric, să fie relaţionate cu preferinţele semenilor noştri, astfel că deciziile noastre individuale să ţină seama mereu de principiul cooperării şi al eficienţei.

Bibliografie

Amas, Neil; Crosland, Beth, *Understanding the Strangers. Building bridges community handbook*, Information Centre about Asylum and Refugees, Calouste Gulbenkian Foundation, Londra, 2006.

Arendt, Hannah, *Condiția umană*, trad. de C. Vereş şi G. Chindea, Ideea – Casa cărții de ştiință, Cluj-Napoca, 2007.

Aron, Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Levy, Paris, 1962.

Bancroft, Augus, *Roma and Gypsy-Travellers in Europe. Modernity, Race, Space and Exclusion*, Ashgate, Hants-England, 2005.

Bauman, Zygmunt, *Legislators and Interprets: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*, Routledge, London – New York, 1992.

Bauman, Zygmunt, „Modernity and ambivalence”, în *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, ed. de M. Featherstone, Sage, Londra, 1990.

Baumann, Gerd; Gingrich, Andre, *Grammars of Identity/Alterity: A structural Approach*, Berghahn, Oxford, 2004.

Beck, Ulrich, *What is globalization?*, trad. de P. Camiller, Policy, Cambridge, 2000.

Beck, Ulrich; Giddens, Antony (ed.), *Reflexive Modernization – Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Policy, Oxford, 1994.

Belton, Brian A., *Questioning Gypsy Identity: Ethnic Narratives in Britain and America*, Altamira Press, Walnut Greek, 2005.

Benveniste, Emile, *Indo-European Language and Society*, Faber and Faber, Londra, 1973.

Berger, Peter L.; Luckmann Thomas, *The Social Construction of Reality. A Treatise on the Sociology of Knowledge*, Anchor Books, Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York, 1967.

Bernet, Rudolf, „Husserl's concept of the world”, în *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. V, Routledge, Londra, 2005.

Bernet, Rudolf; Kern, Iso; Manbach, Eduard (ed.), *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1993.

Bernstein, Richard J., *The Restructuring of Social şi Political Theory*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1976.

Blair, Tony; Coastes, Ken; Brown, Michael Barrett; *Third Way… Where to?*, Socialist Renewal, New series, nr. 4, Spokesman for Socialist Renewal, Nottingham, 2001.

Blumenberg, Hans, „The Life-World and the Concept of Reality”, în *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, ed. de L. E. Embree, Northwestern University Press, Evanston, 1972.

Blumer, H., *Symbolic Interactionalism*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New York, 1969.

Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'éthologie kabyle*, Librairie Droz, Genève, 1972.
Buber, Martin, *Between Man and Man*, trad. de Ronald Gregor Smith, Macmillan Co., New York, 1948.
Buber, Martin, *Eu şi Tu*, trad. de Ş. A. Doinaş, Humanitas, Bucureşti, 1992.
Buber, Martin, *Israel and the World. Essays in the Time of Crisis*, trad. de G. Hort, Syracuse University Press, New York, 1997.
Buber, Martin, *On Judaism*, ed. de Nahum N. Glatzer, trad. de E. Jospe şi I. M. Lask, Schocken Books, New York, 1989.
Buber, Martin, *The Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman* , trad. de M. Friedman, Harper & Row, New York, 1965.
Buber, Martin, *The Writings Of Martin Buber Selected*, ed. de W. Helberg, A Meridian Book. New American Library Times Mirror, 1953 .
Bunck, Julie Marie, Law, *Power, and the Sovereign State: The Evolution and Application of the Concept of Sovereignty*, The Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 1995.
Camus, Alfred, *Străinul, Ciuma, Căderea, Exilul şi împărăția*, trad. de G. Horodincă, RAO, Bucureşti, 1993.
Carr, David, *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford University Press, New York, 1999.
Chambers, Simone, *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, Cornell University Press, New York, 1996.
Christoff, Daniel, *Husserl ou le retour aux choases*, Sechers, Paris, 1965.
Ciocan, Cristian, *Moribundus sum: Heidegger şi problema morții*, Humanitas, Bucureşti, 2007.
Collins, Randall, *Four Sociological Traditions*, Oxford University Press, New York, 1994.
Cooley, Carles Horton, *Human Nature and Social Order*, Scribner's, New York, 1902.
Cooley, Carles Horton, *Social Organization*, Scribner's, New York, 1909.
Cornell, T. J., *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 BC)*, Routledge, Londra and New York, 1995.
Crick, Bernard, *The American Science of Politics*, Vintage Inernational, Londra, 1850.
Crossley, Nick, *Intersubjectivity. The Fabric of Social Becoming*, Sage Publicatios, Londra, 1996.
Crow, Graham; Allan, Graham, *Community Studies. An Introduction to Local Social Relations*, Harverster Wheatsheaf, Londra, 1994.
Dastur, Françoise, *Moartea. Eseu despre finitudine*, trad. de S. Borş, Humanitas, Bucureşti 2006.
Depuy, Maurice, *La philosophie de Max Scheler. Son Evolution et Son Unité*, II vol., PUF, Paris, 1959.

Derrida, Jacques, *Despre ospitalitate: de vorbă cu Anne Dufourmantelle*, trad. de M. Ungureanu, Polirom, Iaşi, 1999.
Diamond, Cora, „Ethics, Imagination and the method of Wittgenstein's Tractatus", în *The new Wittgenstein*, ed. de A. Crary şi R. Read, Routledge, Londra, 2000.
Donohoe, Janet, „The Nonpresence of the Living Present: Husserl's Time Manuscript", în *Southern Journal of Philosophy*, nr. 38, 2000. [Biblioteca on-line www.jstore.com]
Donohoe, Janet, *Husserl and the Ethics of Intersubjectivity. From Static to Genetic Phenomenology*, Humanity Books, New York, 2004.
Elliott, Anthony, *Critical Visions – New Directions in Social Theory*, Rowman and Littlefield, Oxford, 2003.
Engestrom, Y.; Middleton, D., *Cognition and communication at work*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
Feather, Howord, *Intersubjectivity and Contemporary Social Theory: The Everyday as Critiques*, Ashgate, Aldersho–Brookfield–Singapore–Sydney, 2000.
Fichte, Johann Gottlieb, *Early Philosophical Writings*, trad. de D. Breazeale, Cornell University Press, Ithaca, 1988.
Fichte, Johann Gottlieb, *Foundations of Natural Right. According to the Principle of Wissenschaftlehre*, trad. de M. Baur, ed. de Fr. Neuhouser, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
Fichte, Johann Gottlieb, *Science of Rights*, trad. de A. E. Kroeger, intro. de W. Harris, Truber & Co, Londra, 1889.
Franck, M. Thomas, *The Power of Legitimacy among Nations*, Oxford University Press, New York, 1990.
Frege, G. „Review of Dr. E. Husserl's Philosophy of Arithmetics", în *Readings on Husserl's Logical Investigations*, ed. de J. N. Mohanty, trad. de E. W. Kluge, Nijhoff, The Hague, 1997.
Friedman, Maurice, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1955.
Friedman, Maurice, *Martin Buber's Life and Work*, Wayne Satte University Press, Detroit, 1988.
Fromm, Erich, *Frica de libertate*, trad. de M. Mărginuț, Teora, Bucureşti, 1998.
Gardiner, M. E., *Critiques of Everyday Life*, Routledge, Londra, 2000.
Giddens, Anthony, *The Constitution of Society*, Polity Press, Cambridge, 1984.
Gilbert, Nigel, „A Simulation of the Structure of Academic Science", în *Sociological Research Online*, vol. 2, nr. 2, 1997. [http://www.socresonline.org.uk/socresonline/2/2/3.html]
Glock, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, Gallimard, Paris, 2003.
Gottfried, Paul Edward, *Politics and theory*, Greenwood Press, New York, 1990.
Grice, H. P., „Meaning", în *The Philosophical Review*, nr. 67, 1957.

Habermas, Jürgen, *The theory of communicative action*, II vol., Boston, Beacon Press, 1984.
Habermas, Jürgen, „Struggles for Recognition in Contitutional States”, în *European Journal of Philosophy*, vol. 1, nr. 2, 1993.
Habermas, Jürgen, *Communication and the Evolution of Society*, trad. de T. McCarty, Londra, Polity Press, 1984.
Habermas, Jürgen, *Conştiinţa morală şi acţiunea comunicativă*, trad. G. Lepădatu, Bucureşti, All, 2000.
Habermas, Jürgen, *Discursul filosofic al modernităţii: 12 prelegeri*, trad. de G. Lepădatu, intr. de A. Marga, Bucureşt, All, 2000.
Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a category of Bourgeois Society*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1991.
Hallet, Garth, „Is there a Picture Theory of Language in The Tractatus?”, în *Ludwig Wittgenstein: critical assessments*, ed. de S. Shanker , vol. I, Croom Helm, 1986.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lecturers on the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary*, trad. de L. Rauch, Wayne State University Press, Detroit, 1983.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *The Jena System, 1804-5, Logic and Methaphisics*, trad şi ed. de J. Burbridge şi G. Giovanni, intr. de H. Harris, McGill Quenn's University Press, Montreal, 1986.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia spiritului*, trad. de V. Bogdan, Editura Enciclopedică, Bucureşti 1965.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principiile filosofiei dreptului*, trad. de V. Bogdan şi C. Floru, IRI, Bucureşti, 1996.
Heidegger, Martin, „Întrebare privitoare la tehnică”, în *Originea operei de artă*, trad. de T. Kleininger şi G. Liiceanu, Humanitas, Bucureşti, 1995.
Heidegger, Martin, *Fiinţă şi timp*, trad. de G. Liiceanu şi C. Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 2003.
Held, David, *Introduction into Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1980.
Heller, Ágnes, „Can Everyday Life Be Endangered?”, în *Philosophy and Social Criticism*, vol. 13, nr. 2, 1987.
Heller, Ágnes, *Életképes-e a modernitás?*, Latin Betűk, Debrecen, 1997.
Heller, Ágnes, *Everyday Life*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1984.
Heller, Ágnes, *The Power of Shame: A Rational Perspective*, Routledge & Kegan Paul, London, 1985.
Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, ed. de. David Pacini, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003
Hildebrand, Dietrich von, *What is Philosophy?*, Bruce, Mitwaukee, 1960.
Hindess, Barry, *Philosophy and Methodology in the Social Sciences*, Harvester Press, Hassocks, England, 1977.

Hohler, T. P., *Imagination, Reflection: Intersubjectivity Fichte's* Grundlage *of 1794*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1982.

Honneth, Axel, „Decentered Autonomy: The Subject After the Fall", în *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*, ed. de C. W. Wright, SUNY, Albany, New York, 1995.

Honneth, Axel, „Recognition and Moral Obligation", în *Social Research* 64, nr. 1, 1997.

Honneth, Axel, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity, Londra, 1995.

Hruby, George G, „Sociological, Postmodern, and New Realism Perspectives in Social Constructionism: Implications for Literacy Research" în *Reading Research Quarterly* vol. 36, nr. 1, 2001.

Humboldt, Wilhelm von, *Despre diversitatea structurală a limbilor şi influenţa ei asupra dezvoltării spirituale a umanităţii*, trad. de E. Munteanu, Bucureşti, Humanitas, 2008.

Husserl, Edmund, *Cercetări logice*, vol. I, trad. de B. Olaru, Humanitas, Bucureşti, 2007.

Husserl, Edmund, *Filosofia ca ştiinţă riguroasă*, trad. de A. Boboc, Paideia, Bucureşti, 1994.

Husserl, Edmund, *Formal and Transcendental Logic*, trad. de D. Cairns, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969.

Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining To a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, trad. de F. Kerten, Kluwer, Dordrecht, 1982.

Husserl, Edmund, *On the Phenomenology of the Consciuosness of Internal Time (1893-1917)*, trad. de J. Brough, Kluwer, Dordrecht, 1991.

Husserl, Edmund, *The Crisis of Europen Science and Transcendental Phenomenology*, trad. de D. Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970.

Husserl, Edmund, *The Idea of Phenomenology*, ed. de Walter Biemel, trad. de W.E. Alson şi Nakhnikian, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964.

Hutchinson, J.; Smith, A. D. (ed.), *Ethnicity*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Idel, Moshe, *Hasidism. Între extaz şi magie*, trad. de A. Florea, Hasefer, Bucureşti, 2001.

Ilting, K. H., „The Structure of Hegel's Philosophy of Right", în *Hegel's Political Philosophy*, ed. de Z. A. Pelczynski, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

James H. Read, „Thomas Hobbes: Power in the State of Nature, Power in Civil Society", în *Polity*, 1991.

James, William, *The Principles of Psychology*, IV vol., Holt, New York, 1890.

Janik Allan; Toulmin, Stephan, *Viena lui Wittgenstein*, trad. de M. Flonta, Humanitas, Bucureşti, 1998.

Joas, Hans, *G. H. Mead. A Contemporary Re-examination of his thought*, trad. by Raymond Meyer, Policy Press, Cambridge, 1985.
Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar şi E. Moisuc, IRI, Bucureşti, 1998.
Kant, Immanuel, *Filosofia practică a lui Kant*, ed. de M. Flonta şi H. K. Keul, Polirom, Iaşi, 2000.
Kaplan, E. K., „Martin Buber and the Drama of Otherness: The Dynamics Of Love, Art and Faith", în *Judaism New York*,vol. 27, nr. 2, 1978. [http://www3.baylor.edu/American_Jewish]
Karsh, Efraim, *Islamic Imperialism. A History*, Yale University Press, New Haven, 2006.
Keul, Hans Klaus, „Subjectivity and Intersubjectivity: Remarks on the Concept of Freedom in Kant and Habermas", în *The Journal of Value Inquiry*, nr. 36, Kluwer, 2002.
Kierkegaard, Søren, *Boala de moarte*, trad. de M. Diaconu, Humanitas, Bucureşti, 2006.
Kierkegaard, Søren, *Conceptul de anxietate*, trad. de A. Arsinevici, Amarcord, Timişoara, 1998.
Kierkegaard, Søren, *Fărâme filosofice*, trad. de A. Arsinevici, Amarcord, Timişoara, 1999.
Kojève, Alexandre, *Introducere în lectura lui Hegel*, trad. de E. Pastenague, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996.
Kymlicka, William, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford. 1995.
Larrabee, Jeanne, „Husserl's Static and Genetic Phenomenology", în *Man and World*, vol. 9, iunie 1976.
Lauer, Quantin, *Phenomenology: Its Genesis and Prospect*, Harper, New York, 1965.
Lefebvre, Henry, *Critique of Everyday Life: Volum I, Introduction*, trad. de J. Moore, Verso, Londra, 1991.
Lemert, Charles C., *Sociology and the Twilight of Man: Homocentrism and Discourse in Sociological Theory*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1979.
Lévinas, Emmanuel, „Problema alterității", în *Secolul 21. Alteritatea*, nr. 442-448, 2002.
Levinger, Lee J., *Anti-semitism Yesterday and Tomorrow*, The Macmillan Company, New York, 1936.

Liiceanu, Gabriel, „Repere pentru o hermeneutică a locuirii", în *Secolul 20: Loc, locuire, poluare*, nr. 406-408, 1999.
Lofland, John, „The Qualitative Strategy Approach to Interaction in Everyday Life", în *Interaction in Everyday Life. Social Strategies*, ed. de John Lofland, Sage Publications, Londra, 1978.
Luhmann, Niklas, *Social Systems*, trad. de J. Bednarz, Stanford University Press, Stanford, 1995.

Maccoby, Hyam, *Antisemitism and Modernity. Innovation and Continuity*, Routledge, Londra, 2006.
Marga, Andrei, *Diagnoze: articole şi eseuri*, EIKON, Cluj-Napoca, 2008.
Marga, Andrei, *Filosofia lui Habermas*, Polirom, Iaşi, 2006.
Marga, Andrei, *Filosofia unificării europene*, EFES, Cluj-Napoca, 2003.
Marga, Andrei, *Introducere în filosofia contemporană*, Polirom, Iaşi, 2002.
Marsh, James L., *Post-cartesian Meditations: An Essay in Dialectical Phenomenology*, Fordham University Press, New York,1988.
McDonald, Lynn, *The Early Origins of the Social Sciences*, McGill-Queens University Press, Montreal, 1996.
McLuhan, Marshall, *Galaxia Gutenberg. Omul şi era tiparului*, trad. de L. Navodaru, Politică, Bucureşti, 1975.
Mead, George Herbert, *Mind, Self, and Society – From the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. de C. W. Morris, The University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1972.
Mead, George Herbert, *The Philosophy of the Present: Lectures upon the Paul Carus Foundation Third Series*, ed. de Arthur E. Murphy, The Open Court Company Publishers, Londra, 1932.
Mead, George Herbert, *The Selected Writings of George Herbert Mead*, ed. de Andrew J. Reck, The University of Chicago Press, Chicago–Londra, 1964.
Merleau Ponty, Maurice, *Fenomenologia percepției*, trad. de I. Câmpeanu, Aion, Oradea, 1999.
Mohanty, J. N.; McKenna, W. R., *Husserl's Phenomenology*, University Press of America, Washington DC, 1989.
Morris, Monica B., *An Excursion into Creative Sociology*, Columbia University Press, New York, 1977.
Mosès, Stéphane, *Sistem şi revelație. Filosofia lui Franz Rosenzweig*, trad. de Ț. Goldstein, Hasefer, Bucureşti, 2003.
Natanson, Maurice, „Literature, Philosophy, and the Social Sciences: Essays", în *Existentialism and Phenomenology*, M. Nijhoff, The Hague, 1962.
Nietzsche, Friedrich, *Opere Complete*, IV vol., trad. de S. Dănilă, Hestia, Timişoara, 2004.
Overgaard, Søren, *Wittgenstein and Other Minds: Rethinking Subjectivity and Intersubjectivity with Wittgenstein, Lévinas, and Husserl*, Routledge, Londra, 2007.
Owens, Thomas, *Phenomenology and Intersubjectivity. Contemporary Interpretations of the Interpersonal Situation*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970.
Pearls, David, *The False Prison, A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, II vol., Oxford University Press, Oxford, 2003.
Perinbanayagam, R. S., *Signifying Acts: Structure and Meaning in Everyday Life*, Carbondale, IL, Southern Illinois University Press, 1985.

Pippin, R. R., *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
Poliakov, Léon, *The History of Anti-semitism*, vol. I, trad. de R. Howard, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2003.
Pussey, Michale, *Jürgen Habermas*, Routledge, Londra, 1993.
Ray, Larry, *Globalization and Everyday Life*, Routledge, Londra, 2007.
Ray, Larry, *Rethinking Critical Theory – Emancipation in the Age of Global Social Movements*, Sage, Londra, 1993.
Rosenzweig, Franz, *The Star of Redemption*, trad. de W. W. Hallo, University of Notre-Dame, New-York, 1985.
Scheler, Max, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Value. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, trad. de M. Frings şi R. Funk, Northwestern University Press, Evanston, 1973
Scheler, Max, *Person and Self-Values. Three Essays*, trad. de M. S. Frings, Martinus Nijhoff Kluwer, Dardrecht, 1987.
Scheler, Max, *The Nature of the Sympathy*, trad. de Peter Hearth, Routledge & Kegan, Londra, 1970.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Sistemul idealismului transcendental*, trad. de R. Pârvu, Humanitas, Bucureşti, 1995.
Schoenfeld, Gabrile, *The Return of Anti-semitism*, Politico, Londra, 2005.
Schulte, Joachim, *Wittgenstein*, Reclam, Stuttgart, 1992.
Schütz, Alfred, *Collected Papers*, vol. I: *The Problem of Social Reality*, ed. de Maurice Natanson, Kluwer şi Martinus Nijhoff, The Hague, 1990.
Schütz, Alfred, *Collected Papers*, vol. II: *Studies in Social Theory*, ed. de Arvin Broderson, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.
Schütz, Alfred, *Collected Papers*, vol. III: *Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. de I. Schütz, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975.
Schütz, Alfred, *Collected Papers*, vol. IV, ed. de Helmut Wagner şi George Psathas, Kluwer Martinus Nijhoff, The Hague, 1996.
Schütz, Alfred, *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, Meridiens Klinckieck, Paris, 1987.
Schütz, Alfred, *Reflections of the Problem of Relevance*, Northwestern University Press, Evanston, 1970.
Shaker, S. G.; King, B. J., „The emergence of a new paradigm in ape language research", în *Behavioral and Brain Science*, 25, 2002.
Simmel, Georg, „The Stranger", în *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, ed. şi trad. de D. N. Levine, University of Chicago Press, Chicago, 1971.
Sokolowski, Robert, *The Foundation of Husserl's Concept of Constitution*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964.
Taylor, Charles, „Interview with Chris Bloor", în *Philosophy Now. A Magazine of Ideas*, [http://www.philosophynow.org/issue74/74taylor.htm].

Taylor, Charles, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
Taylor, Charles, „Politics of Recognition”, în *New Context of Canadian Criticism*, ed. de Ajay Hebley *et al.*, Broadview Press, Ontario, 1997.
The Local Government Association (ed.), *Community Leadership. What is this?*, LGA Publications, Londra, martie 2001.
Theunissen, Michael, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Sartre, and Buber*, trad. de Ch. Macann, MIT Press, Cambridge, Mass., 1984.
Tibi, Bassam, „Habermas and the Return of the Sacred. Is it a Religious Renaissance, a Pronouncement of a «Post-Secular Society» or the Emergence of Political Religion as a New Totalitarianism”, în *Religion-Staat-Gesellschaft*, vol. 3, nr. 2, 2002.
Tibi, Bassam, *Political Islam, World Politics and Europe*, Routledge, Londra-New York, 2008.
Tymieniecka, Anna-Teresa; Bochenski, I. M., *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought*, Farrar, Straus & Cudahy, New York, 1962.
Vaitkus, Steven, *How Is Society Possible? Intersubjectivity and the Fiducity Attitude as Problem of the Social Group in Mead, Gurwitsch, and Schütz*, Kluwer, Dordrecht, 1991.
Velthuis, Olav, „The Changing Relationship Between Economic Sociology and Institutional Economics: From Talcott Parsons to Mark Granovetter”, în *American Journal of Economics and Sociology*, October 1999. [Baza de date ProQuest]
Vygotsky, L. S., *Mind and society*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978.
Wagner; Helmut R., *Phenomenology of Consciousness and Sociology of the Life-World. An Introductory Study*, The University of Alberta Press, Alberta, 1983.
Webb, Rodman B., *The Presence of the past: John Dewey and Alfred Schütz on the Genesis and Organization of Experience*, University Presses of Florida, Gainesville, 1976.
Welton, Donn, *Other Husserl*, Indiana University Press, Bloomington, 2000.
White, Stephen K. (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
Whitley, Richard D., *The Intellectual and Social Organization of the Sciences*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
Williams, Robert R., *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley, 1997.
Wolin, R., „Agnes Heller on Everyday Life”, în *Theory and Science*, nr. 16, 1987.
Yovel, Yirmiahu, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

Zimmer, Heinrich, *Regele şi cadavrul*, trad. de S. Mărculescu, Humanitas, Bucureşti, 1994.

Dicționare şi enciclopedii

Dictionnaire des Philosophie, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris, 2006.
Encyclopedia of Cognitive Science, ed. de L. Nadel, Macmillan, Londra, 2003.
Glock, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, Gallimard, Paris, 2003.
Les Notions Philosophiques, Dictionnaire, ed. de Jean-François Mattei, II vol., Presses Universitaires de France, 1990.
Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. de Edward Craig, V vol., Londra, Routledge, 1998.
Twentieth-Century Continental Philosophy, Colecția „Routledge History of Philosophy", ed. de Richard Kearney, VIII vol., Routledge, Londra, 1985.
Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, ed. de André Lalande, Paris, Libraire Félix Alcan, 1926.



ISBN: 978-606-37-0866-4